

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PSYCHOTHÉRAPIE PSYCHANALYTIQUE ET RITE DE PASSAGE:
DEUX REGARDS SUR LA CRISE

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN PSYCHOLOGIE

PAR

MARILYNE THÉRIAULT

JUIN 2014

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Cette thèse est l'aboutissement de plusieurs années de recherches passionnantes, mais aussi de rédaction laborieuse. Sa complétion n'aurait pu être possible sans l'apport et le support de plusieurs personnes que je souhaite saluer ici.

Mes plus sincères remerciements vont d'abord à mon directeur de thèse, M. Christian Thiboutot, professeur à l'Université du Québec à Montréal, qui m'a fait confiance en m'accueillant dans le programme de doctorat en psychologie, et m'a supportée dans l'investissement d'un projet de thèse qui me tenait profondément à cœur. Je lui suis reconnaissante pour son humour et sa flexibilité, mais aussi pour ses confrontations et ses exigences, qui m'ont permis de mener ce travail plus loin intellectuellement, mais aussi plus près de moi émotionnellement.

J'éprouve aussi une profonde gratitude envers M. Guy Ménard, professeur à l'Université du Québec à Montréal, dont la rencontre, il y a 12 ans, a permis de donner une direction intellectuelle à une passion que je portais depuis toujours pour les mythes et la religion. Au fil des ans, M. Ménard a aussi joué un rôle de mentor dans ma compréhension des aspects religieux de cette recherche, et je ne saurais assez le remercier pour sa patience, son support, son humour et sa générosité à mon égard.

Je souhaite ensuite remercier chaleureusement les autres membres du jury qui ont accepté d'évaluer cette thèse : M. Pierre Plante, professeur à l'Université du Québec à

Montréal, ainsi que M. Denis Jeffrey, professeur à l'Université Laval. Je n'aurais pu mettre cette thèse au monde sans leur précieux apport.

Sur un plan plus intime, ma gratitude va aussi à mes parents, qui croient en moi et m'encouragent depuis toujours à me dépasser. Je leur suis profondément reconnaissante pour la curiosité intellectuelle et l'amour de la culture qu'ils m'ont inculqués, ainsi que pour tout le soutien qu'ils m'ont offert dans la poursuite de mes études.

Je tiens à offrir des remerciements particuliers à mes amours et mes amis — ils sauront se reconnaître — qui ont fait preuve de la plus grande patience et de la plus grande générosité à mon égard pendant les trop longues années de la rédaction de ce travail. Ce sont eux qui ont certainement été les plus grands témoins de mes défis et mes souffrances au quotidien, et je n'aurais pu compléter cette thèse sans leur support et leurs encouragements.

Je tiens finalement à remercier mes clients en psychothérapie. En me confiant leurs peines et leurs bonheurs dans leurs propres mots, ils ont souvent sans le savoir contribué à renforcer ma confiance dans la justesse du travail que je tentais de faire. C'est aussi en pensant à eux que j'ai souhaité faire cet apport à la recherche en psychologie.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	XI
INTRODUCTION.....	1
0.1 La crise.....	3
0.2 Présence de l'Autre dans <i>Trois temps après la mort d'Anna</i>	6
0.3 Présence de l'Autre dans la traversée de la crise : psychothérapie et rite de passage.....	8
0.4 Retour à la communauté dans <i>Trois temps après la mort d'Anna</i>	10
0.5 Retour à la communauté après la crise	12
PREMIÈRE PARTIE	
« LE TEMPS INTÉRIEUR » DANS <i>TROIS TEMPS APRÈS LA MORT D'ANNA</i> : LA CRISE.....	
	13
CHAPITRE I	
PENSER LA CRISE : RECENSION DES ÉCRITS.....	
	15
1.1 Théories psychosociales de la crise	17
1.2 Premières théories psychosociales : critiques et questionnements.....	23
1.3 Théories psychodynamiques de la crise	27
CHAPITRE II	
QUESTIONS DE RECHERCHE ET CONSIDÉRATIONS	
MÉTHODOLOGIQUES.....	
	39
2.1 La crise : temps de passage.....	41
2.2 Enjeux méthodologiques	44
CHAPITRE III	
DIALECTIQUE DU SACRÉ ET DU PROFANE, DIALECTIQUE DES	
PROCESSUS PRIMAIRES ET SECONDAIRES	
	51
3.1 Rapport dialectique du sacré et du profane dans la théorie de l'anthropologie religieuse.....	54

3.2	Théorie freudienne de la pulsion.....	57
3.3	Rapport dialectique des processus primaires et secondaires dans la théorie freudienne de la pulsion	59
3.4	Première topique : l'inconscient, le préconscient et le conscient.....	64
3.5	Seconde topique : le ça, le moi et le surmoi.....	67
3.6	Pulsion de vie et pulsion de mort	71
3.7	Comparaison des théories de l'anthropologie religieuse et de la psychanalyse.....	74
3.8	Homologie du sacré et des processus primaires.....	76
3.9	Homologie du profane et des processus secondaires	79
3.10	La nostalgie des origines.....	80
CHAPITRE IV		
	TEMPS SACRÉ ET PROFANE, TEMPS DES PROCESSUS PRIMAIRES ET SECONDAIRES	85
4.1	Temporalité du profane	88
4.2	Le temps sacré, temps de l'éternité.....	89
4.3	Nostalgie des origines, nostalgie de l'Autre	92
4.4	Temporalité des processus secondaires.....	93
4.5	Intemporalité et primauté des processus primaires	94
4.6	La régression : retour aux temps premiers	96
4.7	De la temporalité religieuse à la temporalité psychique	98
CHAPITRE V		
	FAIRE L'EXPÉRIENCE DU SACRÉ ET DE LA CRISE	105
5.1	Irruption du sacré dans le monde profane : la hiérophanie	108
5.2	Irruption des processus primaires au sein des processus secondaires : la crise	110
5.3	Retour de l'affectivité originaire et inquiétante étrangeté.....	115
5.4	La crise : temps de l'impensé et de l'impensable	118
5.5	La crise fondatrice d'un monde nouveau	119
5.6	De la hiérophanie à la crise	120

DEUXIÈME PARTIE

« LE TEMPS ROMPU » DANS *TROIS TEMPS APRÈS LA MORT D'ANNA* :
PRÉSENCE DE L'AUTRE DANS LE RITUEL ET LA PSYCHOTHÉRAPIE

..... 125

CHAPITRE VI

DU CHAMAN AU THÉRAPEUTE.....127

6.1 Du chaman au thérapeute?..... 130

6.2 La vocation chamanique 131

6.3 La vocation thérapeutique..... 133

6.4 De la vocation chamanique à la vocation thérapeutique 134

6.5 Formation et initiation du chaman..... 135

6.6 Formation et « initiation » du thérapeute..... 140

6.7 Savoir-être, savoir et savoir-faire : du chaman et du thérapeute 145

6.8 Présence de l'Autre dans *Trois temps après la mort d'Anna* 147

6.9 Chamans et thérapeutes: êtres bénis, êtres maudits 151

CHAPITRE VII

RITUEL RELIGIEUX, CADRE THÉRAPEUTIQUE.....157

7.1 Le sacré : interdits et transgressions 160

7.2 L'inconscient: interdits et transgressions..... 162

7.3 Interdits et transgression : de la religion à la psychanalyse..... 163

7.4 Interdits et transgressions dans *Trois temps après la mort d'Anna* 164

7.5 Religion et psychothérapie : accéder au sacré et à l'inconscient..... 167

7.6 Le rituel religieux 170

7.7 Le cadre thérapeutique..... 173

7.8 Du rituel religieux au cadre thérapeutique..... 181

7.9 Du rituel religieux au cadre thérapeutique: gestes archétypaux 182

7.10 Du rituel religieux au rituel thérapeutique : répétition ou transformation? 184

7.11 Vie, mort, vie : le rite de passage..... 186

CHAPITRE VIII

PHASE PRÉLIMINAIRE DU RITE DE PASSAGE ET PREMIER TEMPS DE
LA PSYCHOTHÉRAPIE DE LA CRISE : SÉPARATION, SOUFFRANCE ET
MORT193

- 8.1 Lorsque la vie perd son sens : la crise.....194
- 8.2 Rupture, arrachement et séparation en psychothérapie.....196
- 8.3 Rupture, arrachement et séparation dans le rite de passage.....198
- 8.4 L'arrachement, du rite à la psychothérapie.....200
- 8.5 Passer par la mort au cours du rite de passage.....201
- 8.6 Quand la mort s'installe dans l'âme d'un individu en psychothérapie.....204
- 8.7 La mort de l'âme, du rite à la psychothérapie.....206
- 8.8 Mort et morcellement initiatique dans le rite de passage.....206
- 8.9 Angoisse de morcellement et de fragmentation en psychothérapie.....208
- 8.10 Du morcellement initiatique au morcellement psychanalytique.....210
- 8.11 Traverser la souffrance du rite de passage.....211
- 8.12 Traverser la souffrance de la crise en psychothérapie.....212
- 8.13 Traverser la souffrance, du rite à la psychothérapie.....213
- 8.14 Passer par le silence pendant le rite de passage.....214
- 8.15 Passer par le silence thérapeutique.....215
- 8.16 Du rite à la psychothérapie : le silence.....216
- 8.17 Retour au temps des origines dans le rite de passage.....217
- 8.18 Régression en psychothérapie.....219
- 8.19 Du rite à la psychothérapie : retour aux temps originaires.....220
- 8.20 Observations générales sur la phase préliminaire du rite de passage et les débuts
de la psychothérapie de la crise.....221

CHAPITRE IX

PHASE LIMINAIRE DU RITE DE PASSAGE ET DE LA PSYCHOTHÉRAPIE
DE LA CRISE : RÉCIT ET RENAISSANCE227

- 9.1 Vers une nouvelle naissance chez l'homme religieux.....230
- 9.2 Vers une nouvelle naissance psychologique.....233
- 9.3 D'une nouvelle naissance religieuse à une nouvelle naissance psychologique
.....235

9.4	Du silence aux mots : un langage symbolique	235
9.5	Le mythe, révélation du mystère des origines	238
9.6	Passage du chaos à l'ordre : la création du monde	239
9.7	Premier mythe cosmogonique : l'Enûma elis	240
9.8	Second mythe cosmogonique : les <i>Métamorphoses</i> d'Ovide	241
9.9	Troisième mythe cosmogonique : premier récit de la <i>Genèse</i> biblique.....	242
9.10	Trois mythes, une même création d'un ordre cosmique.....	243
9.11	Passage d'un monde indifférencié à un monde différencié en psychanalyse..	245
9.12	Du chaos à l'ordre : du monde religieux à la psychanalyse	249
9.13	Passage de l'immortalité à la finitude : chute et castration de l'homme	250
9.14	Premier mythe de la création de l'homme : second récit de la <i>Genèse</i> biblique	250
9.15	Second mythe de la création de l'homme : récit d'Aristophane dans le Banquet de Platon	252
9.16	Troisième mythe de la création de l'homme : le Fripon.....	255
9.17	Trois mythes, une même chute	257
9.18	De la plénitude à la castration : la chute en psychanalyse	264
9.19	Du mythe au récit thérapeutique.....	271
	TROISIÈME PARTIE.....	275
	« LE TEMPS DES POSSIBLES » DANS <i>TROIS TEMPS APRÈS LA MORT</i> <i>D'ANNA</i> : RETOUR À LA COMMUNAUTÉ	275
	CHAPITRE X	
	PHASE POST-LIMINAIRE DU RITE DE PASSAGE ET FIN DE LA PSYCHOTHÉRAPIE DE LA CRISE : RETOUR À LA COMMUNAUTÉ.....	277
10.1	Dernier temps du passage : porter la marque de l'épreuve et être agrégé à une nouvelle communauté religieuse	281
10.2	Dernier temps de la crise : porter la marque de l'épreuve et être agrégé à une nouvelle communauté psychologique contemporaine.....	285
10.3	Thérapie individuelle et agrégation	289
10.4	Thérapie de groupe et agrégation	291
10.5	De la phase post-liminaire du rite de passage à la fin de la thérapie	294
10.6	Un regard religieux contemporain sur la distance entre rite de passage et psychothérapie de la crise	296

CONCLUSION.....	309
BIBLIOGRAPHIE.....	331

RÉSUMÉ

Partant de l'illustration offerte par le film québécois *Trois temps après la mort d'Anna* de Catherine Martin (2010)¹, cette thèse se propose d'étudier l'expérience de la crise, et postule que l'on peut trouver une homologie entre la façon dont celle-ci a été vécue et résolue au sein du rite de passage dans des sociétés traditionnellement religieuses, et la façon dont elle est vécue et résolue au sein de la psychothérapie psychanalytique dans notre société contemporaine.

La première partie de la thèse, en lien avec le scénario de la première partie du film *Trois temps après la mort d'Anna*, introduit le thème de la crise : une recension des écrits circonscrit d'abord le champ d'étude et ses limites. Les questions de recherche sont ensuite explicitées et mènent au choix d'une méthode de recherche comparative. Cette méthode est d'abord employée pour explorer la dialectique des processus primaires et secondaires en psychanalyse, et celle du sacré et du profane en anthropologie religieuse. Cette même comparaison est ensuite appliquée à la temporalité psychique et à la temporalité religieuse, puis à l'expérience de la crise à celle de la hiérophanie religieuse.

La seconde partie de la thèse, toujours en lien avec le déroulement narratif du film, introduit l'importance de l'Autre pour que puisse se compléter la résolution de la crise. Un chapitre est donc consacré à la comparaison du rôle du chaman à celui du thérapeute. La structure du rituel religieux est ensuite mise en parallèle avec celle du cadre thérapeutique, et les trois phases du rite de passage telles que décrites par Arnold Van Gennep sont introduites. La phase préliminaire du rite de passage, celle de la séparation d'un ancien groupe d'appartenance, de la souffrance et de la mort symbolique, est ensuite comparée au premier temps de la crise en psychothérapie. La phase liminaire du rite de passage, celle du récit mythique et de la renaissance, est ensuite mise en parallèle avec l'emploi du dialogue et du récit narratif auprès des clients en psychothérapie.

¹ Catherine Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*. Montréal : K Films Amérique, 2009, film, 87 min.

La troisième et dernière partie de la thèse, toujours en lien avec le parcours expérientiel du personnage principal du film *Trois temps après la mort d'Anna*, s'intéresse l'agrégation à un nouveau groupe d'appartenance après le vécu d'une crise. La phase post-liminaire du rite de passage y est comparée avec la fin de la psychothérapie de la crise.

Les similitudes et les différences entre approche religieuse et approche psychanalytique sont explorées tout au long de ce travail. Ceci permet de conclure que l'hypothèse de départ s'avère généralement juste, à la différence plus majeure que le sens offert par la psychanalyse est aujourd'hui reçu et vécu sur un mode principalement individuel, alors que le rituel religieux s'adresse à toute une communauté. Ceci mène à proposer qu'il est possible que la psychanalyse ait hérité, dans notre société contemporaine, de rôles autrefois attribués aux institutions religieuses, et à suggérer de poursuivre ces réflexions au sein de notre pratique clinique.

Mots clés : Crise, rite de passage, rituel, psychothérapie, psychanalyse

INTRODUCTION

Le film *Trois temps après la mort d'Anna* de Catherine Martin (2010)² s'ouvre sur un drame : la première scène du film nous présente Françoise (Guylaine Tremblay), débordante de bonheur et de fierté, applaudissant à tout rompre au concert de sa fille Anna, qui vient d'y livrer une performance de virtuose comme violoniste.

Quelques instants plus tard, la caméra nous montre Françoise à la morgue où, silencieuse, sous le choc, le visage et le regard figés, elle identifie le corps d'Anna qui a été assassinée. « *Mais qui aurait pu vouloir la tuer?* »³ : ce sont les quelques mots qu'elle murmure comme à elle-même, l'air incrédule et les bras ballants, avant de s'évanouir.

C'est avec ce même regard vide, ce masque de stupeur et ce silence qu'elle accueille plus tard son ex-conjoint, le père de sa fille, qui vient la retrouver. Alors que ce dernier pleure à chaudes larmes, elle-même reste prostrée, questionnant ce qui est et ce qui aurait pu être : « *Si j'étais restée avec elle après le concert, peut-être...* »⁴.

Toute la première partie du film, que Catherine Martin désigne comme *Le temps intérieur*, se poursuit dans cette atmosphère. Françoise paraît toujours sous l'emprise du même vertige alors qu'elle se rend à la maison de ses ancêtres maternelles, petite

² Catherine Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*. Montréal : K Films Amérique, 2009, film, 87 min.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

silhouette minuscule marchant et trébuchant sans direction apparente, comme perdue dans l'immensité du paysage couvert de neige de Kamouraska. Lorsqu'elle parvient enfin à la maison de campagne qui a été celle de sa grand-mère, c'est avec lenteur et pesanteur qu'elle y entre et se déplace. Dans la chambre à coucher, elle tire lentement les rideaux et ses bras retombent lourdement auprès d'elle après chacun de ses gestes. Encore habillée de son manteau d'hiver, elle se laisse choir sur le lit et se recroqueville. C'est là pour la première fois que nous la voyons sangloter, avant qu'elle ne sombre dans le sommeil.

Plus tard, seule à la grande table de la cuisine dont elle n'a dressé le couvert que pour elle-même, Françoise ne semble voir ni son repas, ni sa coupe de vin. Lorsque le téléphone sonne, elle ne répond pas mais continue de regarder dans le vide. Lorsqu'elle se décide à rappeler son ex-conjoint qui prenait de ses nouvelles, elle le fait lentement, avec effort, soupirant presque à chaque geste. Ses quelques mots à ce dernier ne sont que pour le rassurer et rompre rapidement la conversation. La même chose se produit quelques jours plus tard au marché du village où, incapable d'annoncer à l'épicier qui la connaît bien que sa fille est décédée, elle s'enfuit pour aller pleurer dans sa voiture. De scène en scène, elle se déplace ainsi en silence, tantôt pleurant, tantôt tâchant de poursuivre quelques tâches quotidiennes, tantôt marchant lentement autour de sa maison balayée par la neige et le vent venus du fleuve. C'est lors de l'une de ces marches qu'elle s'approche de rosiers, morts et desséchés pendant la saison hivernale, à demi enterrés sous la neige. Alors qu'elle tente de saisir l'une des branches de sa main nue, elle se blesse à ses épines. Avec une sorte d'hébétement interrogatif, elle regarde son sang perler à son doigt puis porte ce doigt à ses lèvres pour y sucer la petite goutte qui s'y accroche. Ce sang paraît, en ce court instant, porter pour Françoise tout le mystère de la rencontre de la mort et de la vie, et elle semble l'interroger sans trouver réponse à ses questions.

Le temps semble ainsi s'être arrêté pour la mère endeuillée qui, de jour en jour, se trouve plongée dans les souvenirs qu'elle a de sa fille, seule avec sa peine et son incompréhension au sein de l'immensité de la nature qui l'entoure. Au-dehors, la neige qui couvre encore une partie de la rivière s'est mise à fondre. Lors d'une de ses randonnées en raquettes, Françoise se couche sur le sol et regarde le ciel à travers les branches des arbres au-dessus de sa tête. On entend des oiseaux et la rivière qui coule tout près. Elle ferme les yeux, le soir tombe. Une fine neige se met à tomber et, toujours couchée dans la neige, elle ne réagit pas. Elle se laisse emporter par le froid.

0.1 La crise

Intuitivement et par l'emploi que nous faisons de ce terme dans le langage populaire, nous avons tous une idée de ce qu'est la crise : nous pensons, par exemple, à la crise d'adolescence, la crise existentielle, la crise de la quarantaine, la crise de nerfs. Nous imaginons un être qui, comme Françoise dans les premières scènes de *Trois temps après la mort d'Anna*, est égaré, souffrant, incapable de choisir, de penser, de faire sens de ce qui lui arrive. La crise évoque pour nous l'idée d'une perte de repères, d'un déséquilibre, d'un passage aride et souffrant entre la fin d'une époque et le début d'une autre. De fait, la crise a souvent été conçue comme « un événement qui marque tantôt une rupture, tantôt une période intermédiaire, un changement, une catastrophe ou un passage nécessaire entre “ un avant et un après ” »⁵. En effet, étymologiquement le mot « crise » provient du grec « *krisis* », qui signifie tout à la fois *décision, point tournant, choix, renoncement*⁶. Ce premier sens évoque déjà que, sur la longue route de la vie, la crise apparaît comme un carrefour, une croisée des chemins qui demande que celui ou celle qui y arrive délaisse un monde connu et rassurant pour s'aventurer sur une nouvelle avenue, vers de nouvelles contrées. Ce

⁵ José-Luis Goyena, « Crise Et Changement Catastrophique », *Perspectives psychiatriques*, vol 49, no 4, 1995, p. 222.

⁶ Naomi Golan, *Treatment in Crisis Situations*, New York, New York Free press, 1978, p. 61.

choix d'une voie nouvelle n'est cependant pas sans risque ni conséquences. En chinois, l'idéogramme signifiant *crise* est représenté par la mise en commun des idéogrammes signifiant *opportunité* et *danger*. Cette seconde étymologie laisse donc aussi présager que la crise prend la double connotation d'une situation génératrice de peur, de danger, en même temps qu'elle suscite l'espoir d'un renouveau⁷.

En psychologie⁸, la crise a généralement été définie comme une période de transition brève, souvent précipitée par un événement déclencheur et menant un individu à éprouver des difficultés qu'il ne peut résoudre par ses moyens habituels, entraînant des sentiments de souffrance, d'anxiété, de confusion, de désorganisation. De telles crises sont conçues comme inhérentes à la vie humaine, et on conçoit que de cette période de transition l'individu pourra éventuellement évoluer vers une nouvelle croissance, une nouvelle maturité, ou voir son état se détériorer et devenir plus vulnérable au stress futur.

S'inspirant de la première partie du film *Trois temps après la mort d'Anna* que la réalisatrice Catherine Martin désigne comme le *Temps intérieur* de Françoise, la première partie de notre travail est donc consacrée à la crise, à la façon dont elle se manifeste dans ses premiers surgissements, à ses traits caractéristiques. Notre chapitre 1 offre une recension des écrits sur le sujet. Nous nous intéressons d'abord aux premières théories psychosociales, en observant l'impact qu'a eu entre autres la définition qu'a proposé Caplan en 1961⁹ sur les recherches subséquentes. Nous notons ensuite les critiques qui ont pu être apportées à ces études, puis explorons la compréhension psychanalytique de la crise. C'est cette seconde approche qui retient

⁷ Golan, *Treatment in Crisis Situations*, p. 61.

⁸ Kenneth France, *Crisis Intervention: A Handbook of Immediate Person-to-Person Help*, Springfield (Ill.) : C. C. Thomas, 2000, p. 4.

⁹ Gerald Caplan, *Prevention of Mental Disorders in Children Initial Explorations*, New York, New York Basic Books, 1961, 425 p.

notre intérêt pour le présent travail. Nous ouvrons ainsi notre chapitre 2 en observant, avec Hoff¹⁰, la difficulté et le réductionnisme qu'il y a à penser la crise dans la seule discipline de la psychologie. Dans notre souhait de mieux comprendre comment elle se déploie pour Françoise dans *Trois temps après la mort d'Anna*, mais aussi pour toute personne qui y est confrontée et la vit dans un contexte psychothérapeutique, ce sont ces réflexions qui nous mènent à nous demander comment l'anthropologie et la phénoménologie religieuse peuvent éclairer notre compréhension psychologique de la crise. Plus spécifiquement, *nous concentrons notre recherche sur l'hypothèse qu'il existe une réelle homologie entre la façon dont la psychanalyse freudienne conçoit la crise et la façon dont elle se résout dans le cadre de la thérapie analytique, et la façon dont la crise a pu se vivre et se déployer, dans les sociétés plus traditionnellement religieuses, sous l'angle et la structure du mythe et du rite de passage*. Nous avons aussi espoir que ceci puisse jeter un éclairage nouveau sur notre compréhension de la crise en psychologie, mais aussi sur les termes mêmes que nous employons pour la décrire. Nous complétons notre chapitre 2 en explicitant la méthode comparative que nous emploierons pour mettre en lumière une telle homologie.

Cette hypothèse posée, nous travaillons à définir, au chapitre 3, les concepts de base sur lesquels s'appuie notre comparaison entre les théories religieuses et psychodynamiques de la crise. C'est ainsi que nous explorons, en des termes religieux, la dialectique du sacré et du profane et, en des termes psychologiques, la dialectique des processus primaires et secondaires telle que définie par Freud dans sa *Métapsychologie*¹¹. Nous poursuivons notre rapprochement au chapitre 4 en explorant comment le même rapport dialectique peut s'appliquer à la temporalité, dans une

¹⁰ Lee Ann Hoff, *People in Crisis: Understanding and Helping*, Redwood City (Calif.), Addison – Wesley, 1989, 464 p.

¹¹ Sigmund Freud, *Métapsychologie*, trad. de l'allemand par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Gallimard, 1978, 187 p.

approche comme dans l'autre. Ces deux chapitres posent les fondations qui nous permettent de suggérer, au chapitre 5, que la crise peut être pensée en des termes religieux comme une hiérophanie, c'est-à-dire comme l'irruption du sacré dans la vie profane ou, en des termes psychologiques, comme l'irruption des processus primaires au sein des processus secondaires. Les théories religieuses et psychanalytiques nous permettent donc de mieux comprendre la crise comme ce moment qui crée une rupture dans la vie quotidienne, bouleverse la continuité de l'existence et laisse celui ou celle qui la traverse, comme c'est le cas de Françoise, submergé par l'angoisse, la souffrance et l'idée de la mort, mais sans mots pour concevoir ce qui lui arrive.

Mais comment Françoise parvient-elle à survivre à cette crise et à retrouver un sens à sa vie? La suite du film *Trois temps après la mort d'Anna*, en illustrant le travail de guérison progressive de l'endeuillée, ouvre à une nouvelle compréhension de la crise telle qu'elle se déploie au sein du rite de passage et en thérapie analytique.

0.2 Présence de l'Autre dans *Trois temps après la mort d'Anna*

La seconde partie du film *Trois temps après la mort d'Anna*, partie que la réalisatrice Catherine Martin nomme *Le temps rompu*, s'ouvre au matin sur l'image du cadavre d'un lièvre qui s'est pris à un collet. À moitié enterré sous la neige, il est mort gelé, rappel d'à quel point le froid, dans la région de Kamouraska, peut être meurtrier. Un homme vient le ramasser. C'est Édouard, voisin et ami d'enfance de Françoise, dont l'attention est soudain attirée par celle-ci, étendue plus loin, légèrement couverte de neige. Constatant qu'elle est toujours en vie, il l'emmène chez lui, la déshabille, la frictionne, la réchauffe et la soigne. Il la veille pendant plusieurs jours alors que fiévreuse, elle délire.

Ce moment où Édouard est introduit dans le film marque un point tournant dans la vie de Françoise. En effet, alors qu'elle revient à elle et qu'Édouard lui demande des explications sur sa présence dans le bois, Françoise, pour la première fois, exprime non plus de l'hébétude, mais de la frustration face à la sollicitude de cet homme dont elle a autrefois été proche, mais qu'elle n'a pas vu depuis plus de 30 ans. De retour chez elle, elle frappe le poêle à bois avec son tisonnier, premier geste empreint de colère que nous la voyons faire.

Elle retourne pourtant vers Édouard avec hésitation, pour lui porter des biscuits et le remercier de ses soins. C'est à lui que, pour une première fois, elle est capable de se confier. Lorsqu'elle se raconte d'abord, c'est au présent qu'elle s'exprime, sans mentionner le décès de sa fille : « *J'ai une fille. Elle s'appelle Anna. Elle a 23 ans, elle est violoniste. La musique c'est toute sa vie...* »¹². Ce n'est que lorsque Édouard lui demande pourquoi elle est revenue à Kamouraska qu'elle parvient à lui nommer en quelques mots, sur le pas de la porte, son drame et son désir de mort : « *Ma fille est morte. Pis toi t'es venu me chercher dans le bois* »¹³.

À partir de ce moment, Françoise et Édouard réapprennent à se connaître et une amitié se renoue lentement entre eux. Elle lui raconte sa peine et sa rage, s'intéresse aux toiles qu'il peint; lui de son côté s'ouvre sur son art, ses difficultés, la façon dont il a lui-même perdu puis retrouvé un sens à sa vie.

À travers cette fréquentation, alors qu'elle est seule chez elle, Françoise reçoit la visite de sa grand-mère puis de sa mère décédées, qui lui apparaissent alors qu'elle est seule à la maison. Elle leur exprime ses peurs, sa souffrance, la perte de sens de sa vie, sa solitude. Chacune d'elle lui offre un sens à la souffrance et la quitte sur les

¹² Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

¹³ *Ibid.*

mêmes paroles : « *Je suis là* »¹⁴. C'est au contact de ces Autres – Édouard et ses ancêtres maternelles – que Françoise prend conscience qu'elle n'est pas seule dans sa souffrance. D'autres avant elle ont connu le deuil, la perte d'un être cher. D'autres ont voulu mourir plutôt que d'affronter une vie devenue si douloureuse qu'elle n'avait plus de sens. Et pourtant ces gens ont survécu, courageusement, par amour pour leurs proches, pour que la vie se poursuive avec les épreuves, malgré la peine et la mort qui y sont toujours enlacées.

0.3 Présence de l'Autre dans la traversée de la crise : psychothérapie et rite de passage

La seconde partie de notre travail s'ouvre donc alors qu'un Autre – ici, Édouard – vient soudain éclairer de sa présence la noirceur de la crise dans laquelle était plongée Françoise. Cette seconde partie nous permet d'explorer plus avant les liens que nous pouvons faire entre psychothérapie et rite de passage.

Notre chapitre 6 est consacré à l'importance de la présence de cet Autre pour que puisse commencer un travail de mise en mots et de mise en sens de la crise. Toujours suivant notre parallèle entre psychologie et anthropologie religieuse, nous suggérons que le thérapeute d'aujourd'hui peut être pensé comme l'héritier du chaman, prêtre ou guérisseur des sociétés traditionnelles. Cet Autre, comme c'est le cas de Édouard ou des figures féminines décédées dans *Trois temps après la mort d'Anna*, est celui ou celle qui est déjà passé par l'expérience de la crise et qui peut agir comme guide. Car la crise, tout comme le sacré, est source de possibilités, mais aussi comme nous l'avons dit plus haut, source de danger. Pour cette raison, nous observons au chapitre 7 que l'homme religieux s'approche toujours du sacré par le biais du symbole, de la culture et du rituel, que nous comparons au cadre de la psychothérapie. Cette

¹⁴ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

meilleure compréhension du rituel nous permet ensuite de mieux définir le rite de passage, auquel nous nous intéressons dans les chapitres 8 à 10, en suivant les étapes que l'ethnologue Arnold Van Gennep définit comme celles de la phase préliminaire, de la phase liminaire et de la phase post-liminaire du rite¹⁵.

La phase préliminaire, que nous explorons au chapitre 8, nous permet de concevoir davantage la crise, vécue en psychothérapie ou au sein du rite de passage, comme le moment d'un arrachement, d'une rupture. Ce moment pendant lequel la souffrance et la mort s'installent dans l'âme d'un individu – comme avons vu que c'est le cas pour Françoise – amène aussi silence, incapacité de penser et régression. Or, si la crise signe d'abord la fin d'une vie psychique, la fin d'un monde, elle permet aussi, comme nous le voyons au chapitre 9 consacré à la phase liminaire, un temps pendant lequel le monde et la vie renaissent différemment. En effet, si l'irruption du sacré dans le profane dépasse d'abord la capacité de l'homme à mettre son expérience en mots, ce dernier cherche toujours éventuellement à nommer son expérience pour en faire sens, ce qu'il fait par l'emploi du langage symbolique. En des termes religieux, ce langage trouve sa forme exemplaire dans le récit du mythe. En des termes psychologiques, ce langage nous évoque le récit thérapeutique. Que ce soit du point de vue religieux ou du point de vue psychologique, c'est par ce récit que l'individu en crise peut graduellement accéder à une nouvelle naissance. Dans l'une de ses formes les plus pures, le mythe religieux est d'ailleurs bien souvent un récit des origines du monde. Pour la psychologie, ce récit thérapeutique rejoue les premiers enjeux de l'enfance. Dans tous les cas, ce sens retrouvé ne peut jamais qu'être offert par un Autre, dans une conversation avec cet Autre.

¹⁵ Arnold Van Gennep, *Les Rites De Passage*, Paris, Picard, 1981, 288 p.

Dans *Trois temps après la mort d'Anna*, c'est donc l'arrivée d'Édouard dans la vie de Françoise, puis les visites de ses ancêtres maternelles qui nous permettent de mieux nous intéresser à la place de l'Autre dans la psychothérapie et dans le rite de passage. Dans une continuité éclairante, la dernière partie du film nous permet aussi de mieux comprendre la troisième et dernière partie du rite de passage, que Van Gennep désigne comme la phase post-liminaire, que nous comparons à la fin de la psychothérapie.

0.4 Retour à la communauté dans *Trois temps après la mort d'Anna*

La troisième et dernière partie du film *Trois temps après la mort d'Anna*, que Catherine Martin nomme *Le temps des possibles*, s'ouvre alors que nous voyons Françoise marcher sur la grève du fleuve St-Laurent. C'est le printemps, le soleil brille, les arbres ont reverdi. Françoise s'arrête, hume l'air du large, contemple la nature qui l'entoure. Pour un bref moment, elle semble savourer la vie qui renaît autour d'elle et, pouvons-nous aussi penser, en elle. Ses traits se troublent cependant lorsqu'elle entend Édouard arriver derrière elle. Il est venu la retrouver sur la plage et, après plusieurs mois de fréquentations, il lui déclare son amour. Avec l'air troublé, doucement, Françoise se rapproche de lui et ils s'embrassent. Rapidement cependant, l'endeuillée se dégage de l'étreinte et s'éloigne, pensive.

C'est de retour chez elle que Françoise reçoit une dernière visite, celle de sa fille bien-aimée. Celle-ci est venue lui rappeler les sages conseils qu'elle-même lui avait déjà prodigués:

Anna : La dernière fois qu'on est venues ici toutes les deux, je venais de tomber amoureuse. C'était la première fois de ma vie. Je savais pas quoi faire. J'étais tellement sure qu'il fallait que je choisisse entre l'amour et la musique, que je pouvais pas vivre les deux. Cette fois-là tu m'as dit une chose qui m'est restée. Tu m'as dit : « Passes pas à côté de l'amour. L'amour c'est la vie et il faut vivre ». T'avais raison ¹⁶.

Anna, elle aussi, est donc venue rappeler à Françoise qu'il faut accepter de vivre et d'aimer, malgré la perte et le deuil. Elle aussi lui redit d'ailleurs, tout comme ses ancêtres maternelles: « *Je suis là. Je serai toujours là* »¹⁷.

Les dernières scènes de *Trois temps après la mort d'Anna* nous montrent Françoise qui refait lentement ses valises avant de quitter la maison ancestrale qui l'a accueillie pendant de longs mois. À l'extérieur, elle s'arrête au bord du chemin qui mène à la maison d'Édouard. Elle reste là, à regarder cette maison, dos au spectateur. À l'intérieur, Édouard qui l'a vue approcher au loin vient lui ouvrir sa porte. De son balcon, lui aussi regarde Françoise un moment. Le noir se fait à l'écran, c'est la fin du film, laissant le spectateur en partie sur un mystère. Qu'arrivera-t-il de ces deux êtres qui ont réappris à se connaître, se sont rapprochés et, au fil des mois, ont réappris à vivre au contact l'un de l'autre? Alors qu'elle se tient devant Édouard, Françoise vient-elle lui faire ses adieux ou s'avance-t-elle vers lui en lui offrant son cœur, disponible pour aimer à nouveau? Les encouragements offerts par Anna nous laissent présager cette seconde avenue. Bien sûr, Françoise portera à jamais, dans son âme et son cœur, les marques de la mort, les cicatrices du drame qui est venu bouleverser sa vie. Mais alors qu'elle quitte la demeure familiale, nous devinons que cette femme a réussi à trouver auprès d'Édouard et de ses ancêtres maternelles un sens à sa souffrance. Or, ce n'est que parce qu'Édouard l'accueille et la reconnaît à la fois

¹⁶ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

¹⁷ *Ibid.*

comme mère endeuillée mais aussi comme femme vivante qu'elle peut s'avancer vers une nouvelle vie.

0.5 Retour à la communauté après la crise

Ce dernier temps du film de Catherine Martin nous permet d'éclairer au chapitre 10 le troisième et dernier temps du rite de passage, celui de la phase post-liminaire, que nous comparons, en psychologie, avec la dernière étape de la psychothérapie de la crise. Nous y constatons comment, après tout son parcours rituel, l'initié de la société religieuse reçoit une marque, corporelle ou symbolique, qui signe son agrégation à la communauté à laquelle il appartiendra désormais de par sa nouvelle naissance. C'est fort de cette marque qu'il retourne vers les siens. Mais pour que le rituel soit complété, il est crucial qu'il soit reconnu par ces derniers comme l'être nouveau qu'il est maintenant. Comment cette marque trouve-t-elle son écho en psychothérapie? Nous terminons notre travail de comparaison en observant les différences qui existent entre la société traditionnellement religieuse et notre société contemporaine au sein de laquelle s'exerce la thérapie analytique.

Notre travail de thèse se propose donc de comparer la compréhension de la crise que nous offrent la société religieuse et la psychanalyse, le rite de passage et la thérapie analytique. En prenant appui sur le film *Trois temps après la mort d'Anna* de Catherine Martin pour illustrer nos propos, nous portons l'espoir que le récit de la tragédie vécue par Françoise – ce récit de son passage par la souffrance et du sens retrouvé à sa vie – soit fertile et qu'il nous permette d'illuminer l'une et l'autre approche. Globalement, nous espérons aussi que ce travail comparatif puisse ouvrir notre compréhension psychanalytique des manifestations et de la thérapie de la crise à un éclairage nouveau.

PREMIÈRE PARTIE

« LE TEMPS INTÉRIEUR »
DANS *TROIS TEMPS APRÈS LA MORT D'ANNA* :
LA CRISE

CHAPITRE I

PENSER LA CRISE : RECENSION DES ÉCRITS

Nous avons ouvert ce travail de thèse avec le film *Trois temps après la mort d'Anna*, dans lequel Françoise, après la mort de sa fille, plonge pendant de longs mois dans le tumulte de la crise. Moments de choc, questions sans réponses, pénibles souffrances, pleurs ou incapacité de ressentir, silences et absences se succèdent pour l'endeuillée, qui tente tant bien que mal de poursuivre un semblant de vie quotidienne. En vain : la vie, pour elle, a cessé de faire sens : « *J'sens plus rien maman. Tout est gelé. Comment vivre j'l'sais pas, je l'sais pas, j'aurais mieux aimé mourir...* »¹⁸. Ce désir de mettre fin à ses souffrances, Françoise le concrétise alors qu'elle se rend dans le bois pour s'endormir lentement dans la neige, dans l'espoir de ne plus se relever. Elle ne croit pas pouvoir survivre à la crise qu'elle traverse.

Le concept de crise n'est pas récent : nous avons noté en introduction comment, au sein de notre culture occidentale, nous pouvons retracer l'origine du terme jusqu'à sa racine grecque « *krisis* », signifiant tout à la fois *décision*, *point tournant*, *choix* et *renoncement*. Déjà au 1^{er} siècle av. J.-C., Hippocrate définit la crise comme un état

¹⁸ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

soudain mettant en péril la vie d'un individu¹⁹ et dès les XVII^e et XVIII^e siècles, le concept s'inscrit dans les domaines de l'histoire, de la sociologie et de l'économie²⁰. La naissance de la psychologie, vers la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, mène aussi les chercheurs de notre discipline à s'intéresser au phénomène. Au cours des décennies, l'abondance des recherches sur ce sujet, s'inscrivant dans des approches et des mouvements sociaux différents, génère ainsi une multiplicité de définitions et de conceptualisations. Généralement, on a cependant défini la crise, en psychologie, comme une période de transition circonscrite dans le temps pendant laquelle un individu est confronté à une vive souffrance et à la nécessité de faire des choix significatifs²¹. Plusieurs auteurs postulent que la crise est inhérente à l'homme et normale au sein de son développement et que de cette transition, l'individu pourra éventuellement évoluer vers une nouvelle croissance, une nouvelle maturité, ou voir son état se détériorer et devenir plus vulnérable au stress ultérieur²². On attribue généralement le développement du concept de crise à Lindemann (1944), Tyhurst (1957), Rapoport (1967) et surtout Caplan (1961), dont les travaux en psychologie sociale entre les années 1940 et 1960 ont servi à définir les caractéristiques générales du phénomène de crise et dont l'héritage marque encore aujourd'hui nombre de définitions employées dans le milieu de l'intervention de crise. Comme il s'agit de théories les plus connues, la première partie de notre chapitre sera consacré à celles-ci, ainsi qu'aux critiques qui ont pu leur être adressées. La seconde partie de notre chapitre sera ensuite consacrée à l'élaboration du concept de crise en psychanalyse. Nous y décrirons les apports centraux de Freud, Anna Freud et Erikson, puis ceux des auteurs contemporains qui ont contribué à la théorisation de la crise.

¹⁹ Albert Roberts (dir.), *Crisis Intervention Handbook: Assessment, Treatment and Research*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 15.

²⁰ Nicole Horassius-Jarrié, « Crise et urgence : Enjeux pour la sectorisation », *L'information psychiatrique*, vol. 68, no 2, 1992, p. 118.

²¹ Suzanne Larose et Marie Fondaire, *Détresse psychologique en situation de crise*, Outremont, Éditions Quebecor, 2007, p. 22.

²² France, *Crisis Intervention*, p. 5.

1.1 Théories psychosociales de la crise

La psychologie moderne situe généralement les débuts de la conceptualisation du phénomène de crise en fonction des événements psychosociaux qui ont jalonné son étude. Ainsi Roberts²³ situe le début du mouvement d'intervention de crise en 1906, année de la fondation du *National Save-a-Life League*, le premier centre de prévention du suicide aux États-Unis. On attribue cependant le rôle de pionnier de l'élaboration théorique de la crise à Erich Lindemann, dans les années 40. En 1943, un incendie éclate dans le *Cocoanut Grove* (sic), un bar situé à Boston, aux États-Unis, causant la mort de 493 personnes. Avec ses collègues, Lindemann traite les 101 survivants et les proches des victimes. Sur la base de leurs expériences, il étudie les réactions aiguës ou retardées du deuil et définit le syndrome du deuil²⁴, qui est par la suite conçu comme une forme particulière de crise²⁵. En effet, il constate chez tous les sujets en deuil un ensemble de symptômes somatiques et psychologiques, dont l'obsession par l'image du mort, des sentiments de culpabilité et d'hostilité et un changement des comportements quotidiens²⁶. Lindemann conclut que la douleur aiguë est une réaction nécessaire et naturelle à une perte significative, et la caractérise comme généralement brève, intense et provoquée par un événement déclencheur²⁷. Il trouve cependant que la durée, la sévérité et la résolution du processus de deuil dépendent de la capacité du sujet qui le vit à compléter une série de phases, continuum qu'il nomme « travail du deuil ». Ce processus s'effectue en trois étapes : une première pendant laquelle l'individu en crise se libère des liens qui le rattachent au disparu, une seconde au cours de laquelle il s'adapte à son environnement en l'absence de la personne décédée, et une troisième pendant laquelle le sujet renoue

²³ Roberts, *Crisis Intervention Handbook*, p. 15.

²⁴ Erich Lindemann, « Symptomatology and Management of Acute Grief », *The American Journal of Psychiatry*, vol. 151, no 6, 1944, p. 155-160; Roberts, *Crisis Intervention Handbook*, p. 15-16.

²⁵ Larose et Fondaire, *Détresse psychologique en situation de crise*, p. 25.

²⁶ Renée Fortin, « Interprétation de la crise d'un point de vue psychanalytique », Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1977, p. 7.

²⁷ Roberts, *Crisis Intervention Handbook*, p. 13-16.

des liens et acquiert de nouvelles façons d'interagir avec les autres. Lindemann suggère l'élaboration d'un cadre conceptuel qui permette de mieux définir la crise émotionnelle telle qu'elle est vécue dans le deuil et insiste sur le fait qu'une crise n'est pas en soi normale ou pathologique, mais que le fait de ne pas porter attention à la souffrance ou de retarder le travail normal du deuil peut par contre avoir un impact négatif et mener à la pathologie²⁸. Il constate que d'autres situations – comme la naissance d'un enfant, le mariage ou une séparation – sont génératrices de tension émotionnelle et de stress, et requièrent de l'individu qu'il mette en place une série de mécanismes d'adaptation pour y faire face. Ces tentatives de régulation peuvent conduire soit à la maîtrise de la situation, soit à un échec et une détérioration du fonctionnement. Cette généralisation que Lindemann fait de ses travaux sur le deuil à d'autres types de crises émotionnelles est l'un de ses apports importants²⁹. Ses travaux sont d'ailleurs rapidement repris et adaptés pendant et après la Seconde Guerre mondiale, afin d'aider les proches endeuillés des combattants décédés et les vétérans qui reviennent au foyer avec des « névroses de guerres »³⁰.

Dans la même lignée, Tyhurst, en 1957, s'intéresse à des situations de crises transitoires tels l'émigration, la retraite ou les désastres civils. Il en vient à qualifier la crise « d'état transitoire, provoqué par le passage ou le changement d'un état à un autre »³¹ et identifie trois phases de déroulement dans la crise : une période de choc (*impact*), caractérisée par le stress, la peur et l'agitation; une période de repli sur soi, pendant laquelle le stress diminue quelque peu mais où des réactions régressives apparaissent, et finalement la prise de conscience post-traumatique, pendant laquelle l'individu devient capable d'accepter ce qui lui est arrivé³². Tyhurst définit chacune de ces phases selon trois facteurs, soit le stress, le temps et les réactions

²⁸ Roberts, *Crisis Intervention Handbook*, p. 16.

²⁹ Fortin, *Interprétation de la crise d'un point de vue psychanalytique*, p. 8.

³⁰ Roberts, *Crisis Intervention Handbook*, p. 16.

³¹ Fortin, *Interprétation de la crise d'un point de vue psychanalytique*, p. 8.

³² Larose et Fondaire, *Détresse psychologique en situation de crise*, p. 29.

psychologiques, et suggère des interventions liées à chacune de ces phases³³. Comme Lindemann, il insiste sur le fait que la crise n'est pas une maladie mentale, mais soutient que :

les symptômes et les manifestations d'une perturbation psychologique doivent être considérés comme normaux dans un état de transition. Leur absence peut être de mauvais augure pour la santé mentale d'un individu. Notre tendance à voir les symptômes comme un indice de maladie mentale, nécessitant une intervention psychiatrique doit être révisée. Il serait plus pertinent de considérer l'état de transition comme une occasion de croissance pour l'individu³⁴.

C'est cependant à Gerald Caplan, qui travaille avec Lindemann sur l'intervention en situation de crise et la création d'un programme de santé mentale ouvert à tous, que l'on attribue la plus grande influence sur les théories actuelles de la crise en psychologie. Au cours des années 1940 et 1950 et partant des travaux de Lindemann sur le deuil, le chercheur s'intéresse à de nombreuses situations de crises, qu'elles soient liées à des événements développementaux – tels une naissance prématurée ou le passage de l'enfance à l'adolescence – ou qu'elles surviennent plutôt à la suite d'événements de vie accidentels, comme la maladie et le décès précoce d'un proche. Dans sa théorisation, Caplan s'inspire du concept d'*homéostasie* et définit qu'un individu évolue généralement dans un état de stabilité cognitive et émotionnelle, et vise toujours à maintenir ou rétablir cet état. Lorsque son équilibre psychologique est menacé, que ce soit par des forces physiologiques, psychologiques ou sociales, cet individu s'engage dans différentes méthodes de résolution de problèmes qui lui permettront de rétablir sa stabilité³⁵. Or, pour Caplan la crise se produit :

³³ Fortin, *Interprétation de la crise d'un point de vue psychanalytique*, p. 8-9; Roberts, *Crisis Intervention Handbook*, p. 17.

³⁴ James S. Tyhurst, « The Role of Transition States, Including Disasters, in Mental Illness », in *Symposium of Social and Preventive Psychiatry*, Washington, (D.C.), Walter Reed Army Institute of Research and the National Research Council, 1957, p. 161.

³⁵ Roberts, *Crisis Intervention Handbook*, p. 16-17.

lorsqu'une personne affronte un obstacle qui l'empêche d'atteindre des objectifs de vie importants. Malgré la mise en œuvre des méthodes habituellement utilisées pour résoudre les problèmes, cet obstacle reste et demeure insurmontable pendant un certain temps. Il s'ensuit une période de désorganisation, de bouleversement, pendant laquelle l'individu tente de trouver une solution, mais en vain³⁶.

Caplan distingue quatre phases communes à toute situation de crise³⁷ :

1. Au cours de la première phase, l'événement déclencheur crée chez l'individu une hausse de tension, accompagnée d'anxiété et de malaise. L'individu cherche alors à mettre en place ses mécanismes d'adaptation habituels.
2. Dans la seconde phase, l'individu se découvre incapable de résoudre le problème rapidement par ses mécanismes habituels. Sa tension et son anxiété augmentent, nuisant d'autant plus à sa capacité à mettre en place des stratégies de résolution de problèmes.
3. Au cours de la troisième phase, il se produit une nouvelle hausse de tension, qui atteint un niveau maximal alors que l'élément de crise devient un puissant stimulus qui mobilise toutes les ressources internes et externes de l'individu. Celui-ci tente alors d'envisager le problème sous des angles différents, se tourne vers de nouvelles méthodes de résolution, souvent par essais et erreurs. Dans plusieurs cas, cette personne cherche le support de ses proches et devient plus ouverte à accepter de l'aide³⁸. Dans d'autres cas, la personne en crise se résigne à considérer certains aspects du problème comme insolubles et à abandonner certains buts. Le travail du deuil peut alors commencer, et un

³⁶ Caplan, *Prevention of Mental Disorders in Children Initial Explorations*, 425 p.; cité dans Donna Conant Aguilera, *Intervention en situation de crise : théorie et méthodologie*, St-Louis, C. V. Mosby, 1976, p. 9.

³⁷ Gerald Caplan, Edward A. Mason et David M. Kaplan, « Four Studies of Crisis in Parents of Prematures », *Community Mental Health Journal*, vol 1, no 2, 1965, p. 149-161; cité dans Aguilera, *Intervention en situation de crise*, p. 8; Roberts, *Crisis Intervention Handbook* p. 16 et Larose et Fondaire, *Détresse psychologique en situation de crise*, p. 29-30.

³⁸ Larose et Fondaire, *Détresse psychologique en situation de crise*, p. 29.

équilibre nouveau peut alors se mettre en place, qu'il soit meilleur ou pire que le précédent sur le plan de la santé mentale.

4. Dans une quatrième phase, si le problème persiste sans pouvoir être résolu ou évité, la tension qui en résulte mène l'individu à un seuil de rupture (*breaking point*), menant à une désorganisation plus accentuée, tel un épisode dépressif ou psychotique par exemple³⁹.

Dans la suite des travaux de Lindemann et Caplan, Lydia Rapoport définit la crise comme « un état soudain d'instabilité par rapport à l'état habituel »⁴⁰ qui place un individu dans une situation à risque. Elle identifie trois facteurs qui jouent un rôle dans la crise soit : un événement déclencheur, la perception d'une menace à l'atteinte de buts de vie et une incapacité à résoudre les problèmes rencontrés par des mécanismes adéquats. C'est à Rapoport que l'on doit d'avoir le mieux décrit les événements précipitant la crise. En effet la crise, selon l'auteure, peut découler de la conjugaison de plusieurs facteurs : la vulnérabilité initiale de l'individu, la sévérité de l'événement déclencheur, les ressources cognitives, émotives, matérielles, relationnelles et sociales de l'individu et sa capacité à se mobiliser pour utiliser adéquatement ces ressources⁴¹.

Les contributions de Lindemann, Tyhurst, Caplan et Rapoport ont fait beaucoup dans l'élaboration des théories psychosociales sur la crise au XX^e siècle. Par contre, des définitions généralement citées, la définition de Caplan est sans contredit celle qui a le plus influencé les études subséquentes en psychologie. De fait, parmi les auteurs

³⁹ Caplan, Mason et Kaplan, *Four Studies of Crisis in Parents of Prematures*, p. 149-161, cité dans Larose et Fondaire, *Détresse psychologique en situation de crise*, p. 30.

⁴⁰ Lydia Rapoport, « Crisis-Oriented Short-Term Casework », *Social Service Review*, vol. 41, no 1 (mars 1967), p. 212, cité dans Roberts, *Crisis Intervention Handbook*, p. 17.

⁴¹ Roberts, *Crisis Intervention Handbook*, p. 17-18.

contemporains, Wiger et Harowski⁴², Lillibridge et Klukken⁴³, Slaikeu⁴⁴, James et Gilliland⁴⁵, Kanel⁴⁶, Roberts⁴⁷ et France⁴⁸ définissent tous la crise de façon similaire, soit comme un état temporaire de bouleversement et de désorganisation, provoqué ou non par la perception d'un événement déclencheur perçu comme menaçant et créant un déséquilibre que l'individu est incapable de rétablir par ses moyens habituels d'adaptation ou de résolution de problèmes. Ce déséquilibre résulterait pour l'individu en une détresse subjective se manifestant par une désorganisation, des sentiments de désespoir, de peine, de confusion et de panique. Hansell décrit aussi certains symptômes qui peuvent signaler qu'un individu est en crise et ne peut plus résoudre seul ses difficultés : idéations suicidaires ou homicidaires, abus croissant d'alcool, de drogues ou de médicaments, problèmes d'impulsivité ou de violence, difficultés à maîtriser ses affects ou ses comportements⁴⁹. L'issue de ce déséquilibre, selon les auteurs contemporains, peut potentiellement être radicalement positive ou négative, menant vers la croissance et la maturité ou une vulnérabilité accrue au stress futur. France⁵⁰ souligne par ailleurs lui aussi que les crises sont *normales*, affectant potentiellement toute personne à un moment ou un autre de sa vie, et qu'elles sont

⁴² Donald E. Wiger et Kathy J. Harowski, *Essentials of Crisis Counseling and Intervention*, Hoboken (N. J.), John Wiley & Sons, 2003, p.10.

⁴³ Micheal E. Lillibridge, et Gary P. Klukken, *Crisis Intervention Training*, Tulsa, (Okla.), Affective House, 6 cassettes audio; cité dans Wiger et Harowski, *Essentials of Crisis Counseling and Intervention*, p.10. Traduction libre.

⁴⁴ Karl A. Slaikeu, *Crisis Intervention: A Handbook for Practice and Research*, 2e éd., Needham Heights (MA.) U.S., Allyn & Bacon, 1990, p. 5; cité dans Wiger et Harowski, *Ibid.*, p. 10-11. Traduction libre.

⁴⁵ Gilliland, Burl E. et Richard K. James, 1988, *Crisis Intervention Strategies*, Belmont (Calif.): Thomson Brooks / Cole Publishing Co, p. 3; cité dans Wiger et Harowski, *Essentials of Crisis Counseling and Intervention*, p. 11. Traduction libre.

⁴⁶ Kristi Kanel, *A Guide to Crisis Intervention*, 2e éd., Pacific Grove (Penns.), Brook / Cole, 2003, 254 p.; cité dans Wiger et Harowski, *Essentials of Crisis Counseling and Intervention*, p. 11. Traduction libre.

⁴⁷ Roberts, *Crisis Intervention Handbook*; cité dans et Harowski, *Essentials of Crisis Counseling and Intervention*, p. 11. Traduction libre.

⁴⁸ France, *Crisis Intervention*, p. 5.

⁴⁹ Norris Hansell, *The Person-in-Distress: On the Biosocial Dynamics of Adaptation*, Oxford (Royaume-Uni), Human Sciences Press, 1976, 248 p.; cité dans Larose et Fondaire, *Détresse psychologique en situation de crise*, p. 21.

⁵⁰ France, *Crisis Intervention*, p. 4.

foncièrement *personnelles, individuelles et idiosyncrasiques*, c'est-à-dire que ce qui déclenche une crise chez une personne pourrait être un événement relativement anodin pour une autre, et inversement⁵¹. Il insiste de même sur le fait que les crises *se résolvent généralement à l'intérieur d'une brève période de temps*, étant trop intenses pour être longues ou chroniques⁵².

Si la théorie de Caplan et de ses contemporains a eu une énorme influence sur l'évolution du concept de crise, elle n'est cependant pas restée sans critiques. Hoff⁵³ présente certains des questionnements majeurs que cette conceptualisation a soulevés.

1.2 Premières théories psychosociales : critiques et questionnements

Parmi les critiques majeures faites à la théorie de Caplan et aux théories qui en découlent, l'une des premières questionne le fait que son œuvre se fonde dans le postulat mécaniste de *l'homéostasie*, aussi nommé *théorie générale des systèmes* (*general systems theory*), qui conçoit l'équilibre comme une notion statique. On a ainsi fait remarquer que, bien qu'elle ait été fortement employée pour définir la crise, la théorie générale des systèmes se base en grande partie sur les postulats scientifiques de la biologie et s'avère plus utile à l'explication de déséquilibres physiologiques⁵⁴. En effet, si en biologie il est souhaitable de voir un organisme revenir à son état initial ou trouver un nouvel équilibre, une telle notion ne saurait prendre en compte le développement, la croissance, la créativité et la quête de sens

⁵¹ Larose et Fondaire, *Détresse psychologique en situation de crise*, p. 23.

⁵² Caplan, Mason et Kaplan, *Four Studies of Crisis in Parents of Prematures*, p. 149-161.

⁵³ Hoff, *People in Crisis : Understanding and Helping*, p. 10-13.

⁵⁴ Ludwig Van Bertalanffy, *General System Theory : Foundations, Development, Applications*, éd. rév., New York, G. Braziller, 1968, 289 p.; Larry Lorenzo Smith, « A Review of Crisis Intervention Theory », *Social Casework*, vol. 2, no 1, 1978, p. 5-13; cité dans Hoff, *People in Crisis Understanding and Helping*, p. 12.

qui sont le propre de la vie psychologique de l'homme⁵⁵ : « homeostatic theories lose usefulness because their theoretical core, the homeostatic balance, cannot effectively characterize essential sections of human behavior, such as growth, development, change and actualization »⁵⁶.

De la même façon, les théories psychosociales issues du postulat homéostatique ont donné lieu à toute une littérature consacrée au phénomène de l'*intervention* de crise, c'est-à-dire à l'intervention auprès d'une clientèle qui présente un risque de désorganisation majeure ou un risque suicidaire ou homicidaire. Ces différents textes s'adressent non seulement aux psychologues, mais aussi aux policiers, ambulanciers, infirmiers, psychiatres, travailleurs sociaux, conseillers en relation d'aide, bref, à tout professionnel dont le travail peut impliquer un contact avec une clientèle en situation de crise. La plupart de ces ouvrages visent à fournir à ces professionnels, après une brève définition du phénomène de crise, des techniques concises et appliquées permettant d'évaluer la crise et d'intervenir de façon à ce qu'elle se résorbe. Sans entièrement remettre en question l'utilité de tels ouvrages et des pistes d'intervention qu'ils proposent face à une clientèle présentant souvent un haut niveau de dangerosité, ces manuels paraissent pourtant symptomatiques de la façon qu'à notre époque de concevoir la souffrance et ses manifestations. En effet, ces ouvrages laissent entendre que dans une situation de crise, il importe de trouver des solutions immédiates aux difficultés du patient afin de lui permettre de revenir à son niveau de fonctionnement antérieur, et ce, le plus rapidement possible. Le sens de la souffrance, le travail du temps et de la pensée sont donc souvent évacués de ces interventions. Le client en crise qui se rend chez son médecin et lui demande une prescription d'anxiolytiques et d'anti-dépresseurs, sans aucune suggestion de suivi thérapeutique par exemple, se trouve engagé dans un même engrenage. Trop souvent, comme le

⁵⁵ Hoff, *People in Crisis: Understanding and Helping*, p. 12.

⁵⁶ Julian R. Taplin, « Crisis Theory: Critique and Reformulation », *Community Mental Health Journal*, vol. 7, no 1, 1971, p. 14.

mentionne Zucker, le patient « s'adresse à un intervenant, qui, comme lui, se situe davantage dans le " faire " et l' " agir " pour entretenir son illusion de toute-puissance »⁵⁷. Une intervention qui n'implique que l'emploi d'une médication, bien qu'elle puisse diminuer temporairement les symptômes dépressifs ou anxieux, ne peut que négliger le sens profond de la crise, qui réside souvent davantage dans un deuil, un renoncement à une ancienne façon d'être et de vivre.

Par ailleurs Hoff note que la *théorie générale des systèmes* s'appuie aussi sur la *théorie du consensus* propre aux sciences sociales, laquelle implique que dans un système social qui vise à maintenir un équilibre, les gens et les comportements sont jugés adéquats et fonctionnels selon des critères établis par certaines normes, sur lesquelles il y a consensus. Une telle théorie ne peut donc que considérer que les gens en crise ont un fonctionnement *anormal*, tant par rapport à leur propre personnalité que par rapport au système social dans lequel ils vivent. Sur le plan de l'application clinique, Bograd⁵⁸ s'inquiète qu'une telle vision puisse mener à un abus de prescription de médicaments malgré les contre-indications qui existent face au fait de prescrire une médication aux personnes en crise. Il donne en exemple la tentation, pour un clinicien, de tenter de maintenir un équilibre familial intact par une sur-prescription de tranquillisants chez l'un de ses membres, et ce malgré une situation d'abus ou de violence conjugale. De fait, comme le mentionne Hoff, si la théorie générale des systèmes et ses postulats homéostatiques font appel à notre désir d'une vie ordonnée, « la *réalité* de nos vies et du monde dans lequel nous vivons suggère que des théories dynamiques et interactionnelles correspondent de plus près à la façon réelle dont les gens ressentent, pensent, agissent et font sens des crises qu'ils

⁵⁷ Danièle Zucker, *Penser la crise : l'émergence du soi dans un service d'urgence psychiatrique*, Bruxelles, Éditions de Boeck Université, 2001, p. 13.

⁵⁸ Michele Bograd, « Family Systems Approaches to Wife Battering », *A feminist Critique*, vol. 54, no 4, 1984, p. 558-68; cité dans Hoff, *People in Crisis Understanding and Helping*, p. 13.

expérimentent »⁵⁹. Elle suggère donc que d'autres cadres conceptuels, qui puissent mieux tenir compte du changement et du conflit, soient utilisés afin d'éviter certaines pratiques dommageables aux individus en crise⁶⁰.

Dans le même sens et en dernier lieu, une autre critique majeure portée au concept d'équilibre dans la théorie de la crise est son réductionnisme. Hoff⁶¹ note que cette théorie tente d'expliquer la complexité du comportement humain par la vision d'une seule discipline, la psychologie, alors que la compréhension de la vie humaine exige plus que des concepts propres à cette discipline. Dans un cadre conceptuel déterministe emprunté aux mathématiques et aux sciences naturelles, la philosophie existentielle, l'apprentissage et d'autres cadres conceptuels humanistes sont aussi ignorés⁶². Bref, plutôt que de se baser sur un modèle intimement lié à la pensée des sciences pures, Hoff suggère que la théorisation de la crise doit se tourner vers les apports majeurs de la philosophie, de l'anthropologie, de la sociologie ou de la politique⁶³ pour rendre la théorie dynamique. Nous verrons au prochain chapitre que cette critique, principalement, oriente notre hypothèse de travail.

Les critiques et questionnements des théories psychosociales posés, nous consacrerons notre prochaine section à l'étude de la compréhension psychodynamique de la crise. Ceci nous permettra d'explorer comment ces théories, ainsi que le suggère Hoff, offrent une compréhension différente de la conceptualisation de la crise.

⁵⁹ Hoff, *People in Crisis : Understanding and Helping*, p. 13.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁶¹ *Ibid.*, p. 13.

⁶² Taplin, *Crisis Theory : Critique and Reformulation*, p. 17.

⁶³ Hoff, *People in Crisis : Understanding and Helping*, p. 17.

1.3 Théories psychodynamiques de la crise

Les recherches sur la crise en psychanalyse suivent un développement parallèle à celui des recherches en psychologie sociale; historiquement, ces deux mouvements s'influencent d'ailleurs mutuellement et toute tentative pour les séparer entièrement au niveau conceptuel ne peut demeurer qu'un travail théorique. Les théories psychanalytiques ne s'inscrivent donc pas dans un mouvement de réfutation des théories psychosociales, et elles n'invalident pas nécessairement les définitions de la crise offertes par ces dernières. Il est d'ailleurs utile de noter qu'au départ les théories psychanalytiques, particulièrement celles de Freud, puisent aux mêmes postulats homéostatiques que les théories psychosociales, ce qui les rend à risque des mêmes écueils. Sigmund Freud, père fondateur de la psychanalyse, est en effet d'abord médecin neurologue et c'est en 1889 qu'il abandonne l'hypnose et la catharsis – thérapies médicales propres à son époque – pour créer la cure par la parole et fonder l'approche psychanalytique. Ce faisant, il fait passer son objet d'étude du corps à la psyché, de la biologie matérialiste à l'âme. Cette double carrière se traduit chez lui par un paradoxe : d'une part en effet, en tant qu'homme de sciences profondément forgé aux concepts matérialistes et mécanistes qui marquent son temps, Freud tente fréquemment, à travers son œuvre, de décrire ses concepts en termes biologiques, ce qui est sans contredit appuyé par le fait qu'il se décrit comme athée. D'autre part cependant, il reste marqué par l'héritage juif qui est le sien, et il s'intéresse toute sa vie aux mythes, aux langues, aux cultures anciennes, aux traces laissées par les civilisations passées, puisant aussi à ces diverses sources pour étayer sa théorie. Ce paradoxe se reflète dans son apport aux théories subséquentes : en effet, ses concepts psychanalytiques sont repris tant au compte des conceptualisations mécanistes et homéostatiques de la psychothérapie – telles celles de la psychologie sociale que nous avons évoquées plus haut – que par des théories qui ouvrent sur une recherche de sens qui transcende un simple retour à un état de fonctionnement antérieur et prennent en compte les aspects les plus spirituels de la crise. En s'intéressant à l'histoire

longitudinale de l'individu, à ses difficultés passées et ses souffrances présentes, les auteurs psychanalytiques réintroduisent donc dans la compréhension de la crise le travail du temps, l'angoisse existentielle et la recherche de sens.

Au sein de la cure psychanalytique, les études de cas approfondies de Freud l'amènent d'abord à postuler que le développement de l'individu passe par différents stades psycho-sexuels (parfois aussi appelés « positions » ou « phases ») : il observe ainsi les stades oral, anal, phallique, la période de latence et la puberté, chacune de ces phases prenant appui, par étayage, sur la précédente, et chacune étant caractérisée par une organisation spécifique de la libido, liée à une zone érogène déterminée et par la prédominance d'un mode particulier de relation d'objet⁶⁴. Bien que Freud emploie le terme de « stades » plutôt que celui de crise, ses successeurs voient le passage d'un stade à un autre comme lieu et temps de crise, au sens où ces moments sont marqués par un conflit et une profonde ambivalence⁶⁵. En élaborant sa théorie, Freud pose d'emblée l'inscription dans le temps de ces stades, ainsi que leur normalité :

S. Freud avait lui-même insisté sur cette dimension, qui différencie le normal du pathologique : une crise « normale » a une datation commune pour tous (au moins pour tous les individus d'une société) et c'est la persistance des conduites ambivalentes ou régressives qui est signe de trouble. À l'inverse, l'absence de crise à une période donnée peut avoir des répercussions difficilement surmontables⁶⁶.

⁶⁴ Le terme « objet », qui prend différent sens en psychanalyse, ne désigne ni une chose, ni une personne, ni un contenu fantasmatique ou une zone du corps d'une personne, malgré qu'il s'y réfère. De la façon la plus simple, il peut être compris comme ce par quoi la pulsion peut atteindre son but, c'est-à-dire assouvir son besoin. Voir : Nora Kurts, « Objet », in Alain de Mijolla (dir.), *Dictionnaire international de la psychanalyse : Concepts, notions, biographies, œuvres, événements, institutions*, Paris, Calmann-Lévy, 2002, p. 1192-1196.

⁶⁵ Henriette Bloch et Didier Casalis (dir.), *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, Paris, Larousse, collection In Extensio, 2002, sous « Crise », p. 297.

⁶⁶ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Crise », p. 298.

Freud postule que les premières expériences de vie ont un impact crucial sur le développement ultérieur de l'adulte : il conçoit que les conflits non résolus liés aux stades antérieurs de développement exercent une influence sur l'individu, lui donnent une directivité, le modèlent dans certaines directions, selon un rapport de causalité qui s'exprime de l'enfance vers l'âge adulte⁶⁷. En cela, il fonde les bases de la psychanalyse dans le déterminisme intrapsychique, selon lequel tout acte et comportement prend sa source dans l'histoire et l'expérience de l'individu⁶⁸. Freud emploie le terme de *l'après-coup* pour définir cette conception de la temporalité et de la causalité psychiques. Selon la théorie freudienne, les expériences, les impressions et les traces mnésiques vécues une première fois sont remaniées ultérieurement en fonction d'expériences nouvelles, de l'accès à un nouveau degré de développement, de nouveaux étayages⁶⁹. Il écrit ainsi à Fliess : « je travaille sur l'hypothèse que notre mécanisme psychique s'est établi par stratification : les matériaux présents sous forme de traces mnésiques subissent de temps en temps, en fonction de nouvelles conditions, une *réorganisation*, une *réinscription* »⁷⁰. Ce remaniement, pour Freud, est précipité soit par la survenue d'événements ou de situations externes, soit par une maturation biologique et interne qui permet d'accéder à un sens nouveau, une nouvelle signification, et de réélaborer les expériences antérieures⁷¹. L'évolution de la sexualité et le passage par les différents stades de développement psycho-sexuels, par les décalages temporels que ces stades comportent, favorisent ce phénomène de l'après-coup. C'est par exemple par l'après-coup que Freud comprend l'adolescence : « l'après-coup pubertaire actualise et amène dans le champ de la conscience, de façon plus ou moins déguisée, les paramètres de l'enfance et en particulier le complexe d'Edipe, refoulé lors de la latence. Il fait de l'adolescence une répétition de

⁶⁷ Aguilera, *Intervention en situation de crise*, p. 5-6.

⁶⁸ Hoff, *People in Crisis: Understanding and Helping*, p. 9-10.

⁶⁹ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, sous « Après-coup », p. 34.

⁷⁰ Lettre 52 de S. Freud à W. Fliess le 6-12-1896, citée dans Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous « Après-coup » p. 35.

⁷¹ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous « Après-coup », p. 34.

l'enfance »⁷². Il ne faut cependant pas réduire la conception de l'après-coup à une simple action différée⁷³. Pour Freud, « il s'agit là d'une véritable élaboration, d'un « travail de mémoire » qui n'est pas la simple décharge d'une tension accumulée, mais un ensemble complexe d'opérations psychologiques »⁷⁴ : c'est donc une réorganisation complète de la psyché qui est en jeu. C'est ainsi par le biais du remaniement après-coup que les événements passés prennent soit un sens nouveau et créateur, soit un pouvoir pathogène⁷⁵, selon la façon dont ils sont alors vécus et interprétés. En ce sens, tout passage d'un stade à un autre représente l'apogée d'une ambivalence entre un avant et un après⁷⁶. Dans tous les cas, Freud envisage la résolution des conflits passés comme voie d'entrée vers une vie plus épanouie⁷⁷.

Freud, par ailleurs, est l'un des premiers à s'intéresser au processus de deuil, qu'il définit comme: « la réaction à la perte d'une personne aimée ou d'une abstraction mise à sa place, la patrie, la liberté, un idéal, etc. »⁷⁸. Il décrit le « travail du deuil » comme la dissolution graduelle des liens qui attachent l'endeuillé à la personne ou l'abstraction disparue. Le terme de « travail » du deuil n'est pas ici anodin. Si la notion de « travail » est aussi synonyme, dans la langue française, du travail d'accouchement lors de la mise au monde d'un enfant, ce mot pointe vers une double vérité du deuil : la souffrance qui y est associée et, à nouveau, son inscription dans le temps⁷⁹. Car ce travail du deuil, loin d'être travail purement intellectuel, engage la totalité émotive d'un individu et le laisse dans la plus grande souffrance, souvent au

⁷² Philippe Jeammet, « Adolescence, (crise d') », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 26.

⁷³ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous « Après-coup », p. 36.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 33-34.

⁷⁶ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Crise », p. 297.

⁷⁷ Hoff, *People in Crisis: Understanding and Helping*, p. 9-10.

⁷⁸ Sigmund Freud, *Métapsychologie*, trad. de l'allemand par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Gallimard, 1978, p. 148.

⁷⁹ Benjamin Jacobi, « Travail de deuil », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1865.

point où la force et l'intensité de l'affliction entravent le processus de pensée⁸⁰. Cette tâche « ne peut être aussitôt remplie. En fait, elle est accomplie en détail, avec une grande dépense de temps et d'énergie d'investissement, et pendant ce temps, l'existence de l'objet perdu se poursuit psychiquement »⁸¹. Freud postule qu'au cours du travail du deuil, tout souvenir, tout espoir qui liait un être à l'objet disparu est donc progressivement observé et réinvesti afin que la libido puisse s'en détacher⁸². Il précise que « l'accomplissement de ce retrait de la libido ne peut pas être un processus instantané; c'est certainement (...) un processus de longue durée progressant pas à pas »⁸³. Dans *Deuil et Mélancolie*⁸⁴, outre l'extrême souffrance liée au sentiment de perte, Freud met en lumière les traits caractéristiques de ces deux états : perte de l'intérêt pour le monde extérieur, perte de capacité d'aimer et inhibition de toute activité⁸⁵.

Les études de Freud sur le deuil vont plus tard marquer profondément l'élaboration théorique sur la crise, entre autres les travaux de sa fille Anna et ceux de Lindemann. Ainsi, alors que le premier modèle de Freud présente la crise – entre autres la crise d'adolescence – à la fois comme achèvement et répétition des événements de l'enfance, Anna Freud, de son côté, note la similitude qui existe entre la crise d'adolescence, les déceptions sentimentales et les périodes de deuil. Elle propose un modèle de la crise qui soit en lien avec le déplacement des investissements libidinaux. La crise apparaît ici comme le temps particulier entre deux investissements, ce passage par un temps de flottement entre deux attachements : chez l'adolescent par

⁸⁰ Jacobi, « Travail de deuil », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1865.

⁸¹ Freud, *Métapsychologie*, p. 150.

⁸² *Ibid.*, p. 150.

⁸³ *Ibid.*, p. 169.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 147-174.

⁸⁵ Jacobi, « Travail de deuil », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1865.

exemple, la libido doit se détacher des parents, entraînant un deuil difficile mais nécessaire afin d'investir de nouveaux objets d'amour⁸⁶.

C'est dans cet intervalle entre anciens et nouveaux investissements que se situent le temps du flottement de la libido en quête d'objets à investir et son retour sur le Moi de l'adolescent, responsable de l'inflation narcissique et des élans grandioses propres à cet âge. La morosité, le spleen, les moments de flottement, voire de dépersonnalisation, mais aussi les épisodes dépressifs sont la traduction de la vacuité plus ou moins durable des investissements⁸⁷.

Ce commentaire ne s'applique cependant pas qu'à la seule crise d'adolescence, mais bien à toute situation de perte⁸⁸. Anna Freud souligne ainsi que la crise particulière qu'est le deuil peut être conçue comme ce passage à vide, cet intervalle entre d'anciens et de nouveaux investissements, alors que l'endeuillé, aux prises avec toute la puissance de la souffrance qui est sienne, est tout entier absorbé en lui-même.

Erik H. Erikson s'inscrit dans la suite des théories de Freud. Cependant, bien que sa théorie reflète sa formation psychanalytique, il ouvre la théorie freudienne aux facteurs sociaux, culturels et environnementaux. Pour lui, l'évolution humaine est centrée sur une quête progressive d'identité, qui s'étend de l'enfance à l'âge adulte avancé, et il postule que cette progression se fait par le passage de crises développementales normales, au sens où ces crises se feraient selon une datation commune pour tous les individus d'une même société. Il théorise ainsi huit stades de développement, dont l'apparition coïncide moins avec une maturation physiologique qu'avec les demandes et les attentes propres à la culture dans laquelle l'individu évolue. À chaque stade correspond un enjeu, interrelié avec ceux qui le précèdent et

⁸⁶ Jeammet, « Adolescence, (crise d') », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 26.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁸ Freud, *Métapsychologie*, p. 148.

lui succèdent, qui n'était pas nécessairement inexistant auparavant, mais qui se manifeste comme primordial à un certain âge. Cet enjeu peut soit être résolu d'une façon positive et constructive, permettant à la qualité acquise de s'intégrer à l'identité de l'individu, soit persister ou être résolu d'une façon négative, ceci résultant aussi par l'intégration négative du conflit à l'identité. Un stade psychosocial mal résolu peut ainsi se développer en psychopathologie. Pour qu'un enjeu soit bien résolu, Erikson postule qu'il faut que les réussites de l'individu face à la tâche psychosociale à accomplir soient reconnues d'une façon soutenue par les personnes-clés de son entourage : parents, conjoint, pairs, etc. Même dans ce cas, l'auteur théorise qu'aucun enjeu n'est jamais résolu d'une façon statique et rigide, mais peut ressurgir à tout moment de la vie selon la réalité sociale à laquelle la personne est confrontée (séparation, changement d'emploi, deuil, naissance d'un enfant, etc.). Par ailleurs, la personne qui avance dans la vie est aussi nécessairement confrontée à de nouvelles tâches psychosociales, qu'elle ait réussi ou non à résoudre la tâche précédente. Les premiers stades sont donc particulièrement importants : « Les questions non résolues sont traînées comme des boulets, ce qui rend plus difficile la résolution complète des prochains dilemmes. Les toutes premières tâches sont les plus déterminantes, car elles constituent la pierre angulaire de la suite du développement »⁸⁹. Des stades psychosociaux d'Erikson, quatre concernent l'enfance, un l'adolescence et trois l'âge adulte. L'adolescence constitue selon Erikson un point tournant, puisque c'est à ce moment que se vit principalement la crise d'identité et que sont remis en travail psychique les enjeux des stades précédents. Ceux-ci influencent donc l'adolescence, et à son tour la résolution du dilemme identitaire à l'adolescence influencera les stades adultes. Cependant, rappelons que la crise peut ressurgir à tout moment de la vie qui soit confrontant ou significatif pour l'individu⁹⁰.

⁸⁹ Helen L. Bee et François Gosselin, *Les âges de la vie : psychologie du développement humain*, St-Laurent, Éditions du Renouveau Pédagogique, 1997, p. 33.

⁹⁰ Erik H. Erikson, *Adolescence et crise : La quête d'identité*, Paris, Flammarion, 1972, 328 p.

Les premières théories que nous venons de décrire servent de fondements aux auteurs psychanalytiques contemporains qui s'intéressent à la crise en la nommant comme telle. Ainsi Kaës⁹¹, Roussillon⁹² et Beretcher⁹³ se basent tour à tour sur la notion d'étayage de Freud pour souligner que la psyché humaine se transforme, au cours de la vie, en prenant d'abord appui sur le somatique, puis auprès des parents au moment du développement des enjeux narcissiques et éventuellement, avec la venue de l'Œdipe et la découverte de la sexualité, au sein d'un groupe, d'une culture. Roussillon souligne aussi que ces crises qui marquent la maturation dans le temps d'un individu se font sur la base de la sexion et d'une différenciation progressive :

La psychanalyse soutient l'hypothèse que le sexuel et les pulsions qui l'animent constituent le moteur grâce auquel les événements et aléas de la vie vont pouvoir être intériorisés, liés et signifiés dans la psyché. Ce qui a d'abord été avancé à propos de l'autoconservation du sujet (étayage) a ensuite été étendu à sa relation à lui-même (narcissisme) puis à la relation à l'autre, aux autres (Œdipe). Une telle hypothèse place la différence, la sexion, au centre des éléments déterminants du processus de maturation et c'est à partir de la construction des processus de différenciation que se délimitent et se déterminent les « temps » de l'histoire. Mais c'est aussi en fonction des différents temps du processus de différenciation, et donc de sexualité, que se définissent les crises et les potentialités traumatiques⁹⁴.

La crise, dès lors, est conçue comme inhérente à l'homme⁹⁵, puisqu'elle est le propre du passage d'un étayage à un autre :

⁹¹ René Kaës (dir.), *Crise, rupture et dépassement*, Paris, Dunod, 2004, p. 4.

⁹² René Roussillon, « Jalons et repères de la théorie du traumatisme psychique », *Bulletin de la société psychanalytique de Montréal*, vol. 14, no 2, 2002, p. 33.

⁹³ Paul L. Brétecher, « La rupture intérieure », *Santé mentale au Québec*, vol. 16, no 2, 1991, p. 233.

⁹⁴ Roussillon, *Jalons et repères de la théorie du traumatisme psychique*, p. 33

⁹⁵ Afin d'alléger le texte, le terme « homme » est employé dans ce travail pour désigner le masculin et le féminin.

l'homme se spécifie par la crise, et par sa précaire et infinie résolution. Il ne vit que par la création de dispositifs anti-crise, eux-mêmes porteurs de crises ultérieures. C'est par la crise que l'homme se crée homme, et son histoire transite entre crise et résolution, entre ruptures et sutures⁹⁶.

Kaës insiste par ailleurs sur le fait que cette crise, lorsqu'elle se produit, se manifeste comme *rupture* dans la continuité de deux états affectifs⁹⁷ : « c'est sans doute par le vécu de la crise que la notion d'une *rupture* apparaît fondamentale : et il s'agit là d'une séparation et d'un arrachement⁹⁸ ». L'auteur rappelle aussi que dans cette expérience de destruction et de reconstruction⁹⁹ propres à l'expérience de crise, une perte a d'abord lieu, formant une discontinuité dans ce qui auparavant était uni, une brèche dans ce qui auparavant était continu : ce qui était contenu a perdu ce qui le contenait¹⁰⁰. La crise constitue ainsi un temps entre deux vies, entre deux mondes, « un espace intermédiaire d'étayage entre deux espaces hétérogènes »¹⁰¹, un *intervalle* qui ne peut que remettre en jeu l'intégrité du soi, la continuité de l'existence¹⁰². Berechter souligne de façon similaire cet espace entre deux vies, passage par la mort entre une vie et une autre, un récit ou un autre :

Car le temps de la crise est celui d'un entre-deux. C'est un temps de passage, un moment de décision. [...] Ce n'est que quand cette nouvelle stabilité est retrouvée que l'on peut dire que la crise est achevée. C'est également ce retour au stationnaire qui permet de décider si la crise a eu lieu : construction d'une nouvelle carapace, tracé d'une nouvelle frontière, création de nouveaux mythes, vision de nouvelles perspectives indexées à de nouveaux horizons¹⁰³.

⁹⁶ Kaës, *Crise, rupture et dépassement*, p. 4

⁹⁷ Kaës, *Crise, rupture et dépassement*; cité dans Zucker, *Penser la crise*, p. 18.

⁹⁸ Kaës, *Crise, rupture et dépassement*, p. 14.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰⁰ Kaës, *Crise, rupture et dépassement*, p. 24.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰² *Ibid.*, p. 24.

¹⁰³ Brétecher, *La rupture intérieure*, p. 233.

Kaës souligne que ce passage à vide qu'est la crise libère toujours en même temps des forces de mort et de régénération¹⁰⁴ et est donc toujours porteur d'angoisses existentielles. La crise fait éprouver à celui qui la traverse la peur devant le danger de la mort psychique imminente qui sera la sienne avant que cette mort ne laisse place à une vie nouvelle.

Finalement, Guillaumin et dans sa suite De Grâce et Joshi s'inscrivent aussi dans la théorie de l'après-coup de Freud alors qu'ils soulignent le potentiel créateur que la crise génère au cours du processus de maturation :

Vivre c'est déployer cette dynamique d'individuation à travers de multiples crises, véritables chocs ou traumatismes désorganiseurs, mais, inséparablement, véritables chances de réarticuler et de resignifier la vie entière, « par la transmutation de ce qui y est demeuré jusque-là psychiquement inaccompli, inachevé ou inassumé »¹⁰⁵.

Ainsi, le modèle psychanalytique de Freud fait d'abord de la crise un remaniement par après-coup des événements passés. Anna Freud l'articule aussi comme le temps d'un intervalle de deuil entre des investissements passés et Erikson en souligne l'inscription dans le social. La psychanalyse contemporaine comprend le concept dans la suite de ces premières conceptions, et la crise y est généralement décrite comme un temps de restructuration complète de la personnalité, un temps de profonde réorganisation psychique entre deux étayages ou deux investissements, un temps de mort entre deux vies. Au cours de la crise, ce qui était auparavant refoulé ressurgit, ce qui était contenu ou enclavé se répand, ce qui était continu se rupture. Pour tous ces auteurs, qu'elle prenne racine par étayage dans le développement de

¹⁰⁴ Kaës, *Crise, rupture et dépassement*, p. 22.

¹⁰⁵ Jean Guillaumin, *Le temps et l'âge : Réflexions psychanalytiques sur le vieillir*, Chroniques sociales, « Le temps et la vie », 1982, p. 133; cité dans Gaston-René Grâce et Purushottam Joshi, *Les crises de la vie adulte*, Ville Mon-Royal (Qué.), Décarie Éditeur, 1986, p. 20.

l'individu ou dans des causes externes, la crise est toujours conceptualisée comme inhérente à l'évolution de l'individu, et il est conçu que son issue, qu'elle soit positive ou négative, créatrice ou pathologique, sera conditionnée non seulement par le travail intérieur de celui qui la vit, mais aussi par la façon dont elle sera reçue par ses pairs, sa famille ou son groupe social.

Bref, nous avons d'abord résumé dans ce chapitre les principales théories psychosociales de la crise puis, après avoir nommé quelques-unes des principales critiques qui ont été faites à ces dernières, avons observé la compréhension psychanalytique du phénomène. Nous constatons ainsi que certaines théories psychanalytiques, tout en se rapprochant en certains points des théories psychosociales, accordent une place plus prépondérante à la crise dans le développement humain et lui reconnaissent un potentiel de remaniement complet de la psyché. Nous verrons au prochain chapitre comment ces théories ont influencé les questions et hypothèses que nous nous posons dans notre travail de thèse.

CHAPITRE II

QUESTIONS DE RECHERCHE ET CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES

Nous avons ouvert cette thèse en racontant l'histoire de Françoise, dont le deuil et la crise, suite à l'assassinat de sa fille, sont mis en scène par Catherine Martin dans son film *Trois temps après la mort d'Anna*. Dans nos premières pages, nous avons d'abord vu Françoise dans sa douleur, son égarement, sa solitude, sa tentative de mort, avant de la suivre dans ses retrouvailles avec Édouard et avec ses ancêtres maternelles. Après ce que Catherine Martin nous a montré comme de longues semaines de silence, nous l'avons accompagnée alors qu'elle retrouvait la capacité de se raconter à ces femmes et à son ami d'enfance, retissant peu à peu un sens à sa vie.

Revenons d'abord sur ce film. Pourquoi avoir choisi de le raconter en ouverture de notre travail? Ce choix évoque d'abord notre souhait que l'histoire de Françoise puisse faire apparaître la crise, et éventuellement sa résolution, dans toute la complexité en même temps que la concrétude de l'expérience humaine. Débuter notre thèse avec ce film nous rappelle en effet que le passage de la crise s'inscrit dans l'intimité de chacune de nos existences, dans nos relations aux autres, dans notre corps, nos larmes et nos mots, et ce, avant toute tentative pour la penser. C'est évidemment que la vie, l'amour, la perte, la souffrance et la quête de sens existent depuis toujours, avant toute conceptualisation théorique, par-delà ce que tous les penseurs de toutes les époques et de toutes les approches ne pourront jamais en dire.

Le récit cinématographique qu'est *Trois temps après la mort d'Anna* nous offre ainsi le privilège de décrire ces mystères humains d'une façon narrative et a-théorique : c'est dire que si les théories se succèdent et passent, cette œuvre, comme toute œuvre d'art, pourra toujours être réinterprétée par chacun, au fil des années et même des siècles, tout comme elle aura offert un terreau fertile à nos propres réflexions dans cette thèse. Afin que ce film nous rappelle fréquemment toute la primauté de l'expérience humaine, nous tâcherons d'y référer tout au long de notre travail, à chacun de nos chapitres, afin d'illustrer nos propos et de rappeler que les théories auxquelles nous nous intéressons trouvent toujours d'abord leurs fondements dans la vie quotidienne.

Au-delà de sa place dans chacun de nos chapitres, rappelons que *Trois temps après la mort d'Anna* offre aussi une structure symbolique à partir de laquelle penser et explorer les questions qui nous habitent. Déjà dans notre introduction nous avons annoncé le déroulement de notre travail selon les trois temps par lesquels Catherine Martin rythme son film. En effet, le premier temps du film, que Catherine Martin nomme le *Temps intérieur*, débute avec la mort d'Anna et montre Françoise dans toute l'intensité de sa douleur, mais incapable encore d'en parler ou d'en faire sens, errant, troublée, jusqu'à s'endormir dans la neige pour y mourir elle-même. Cette première partie fait parfaitement apparaître ce qu'est le phénomène de crise. Le second temps du film, que Catherine Martin désigne comme le *Temps rompu*, s'ouvre alors qu'Édouard, ami d'enfance de Françoise, la trouve dans le bois où elle gît entre la vie et la mort, puis la ramène chez lui et la soigne. C'est à partir de ce moment que Françoise, face à un ami de confiance, devient capable de trouver les mots pour raconter la souffrance qui l'habite. C'est aussi à partir de ce moment qu'elle reçoit la visite de sa grand-mère et de sa mère décédées, qui vont l'aider à faire sens de l'épreuve qu'elle traverse. Cette seconde partie du film évoque les premiers temps du rite de passage et de la psychothérapie, et permettra d'éclairer ces deux thèmes dans

la seconde partie de notre travail. Finalement, Catherine Martin décrit aussi un troisième temps dans la vie de Françoise, le *Temps des possibles*, formé des dernières scènes du long métrage. Dans ces scènes, Édouard déclare son amour à Françoise, qui semble d'abord hésitante à l'accepter. Mais elle reçoit une dernière visite, celle d'Anna, sa fille décédée, qui l'encourage à vivre et aimer. Le film se termine alors que nous voyons Françoise marcher vers Édouard qui lui ouvre sa porte. Ce dernier temps du film nous aidera à mieux comprendre le dernier temps du rite de passage et de la psychothérapie. Par ailleurs, notons qu'il nous arrivera évidemment de référer à des éléments des différentes parties du film tout au long de notre travail, ceci afin de faciliter la lecture et la compréhension.

Cette introduction posée, tâchons de mieux définir le travail que nous nous proposons de faire dans cette thèse. Si le film *Trois temps après la mort d'Anna* peut évoquer de façon évidente le thème de la crise et du deuil, à la fois dans son déploiement et sa guérison, pourquoi avoir choisi de nous y intéresser, comme nous l'avons annoncé en introduction, à partir des deux éclairages que sont la psychologie psychanalytique et l'anthropologie religieuse, la psychothérapie analytique et le rite de passage? Nous rapporterons les réflexions qui nous ont menée à choisir notre sujet de recherche, l'angle sous lequel nous souhaitons l'explorer et l'hypothèse que nous posons, avant d'explicitier la méthode et la démarche que nous emprunterons pour le faire.

2.1 La crise : temps de passage

Nous avons vu dans notre chapitre précédent que la crise, en psychologie, a souvent été pensée comme le temps d'une *transition* circonscrite dans le temps, un temps de passage entre un avant et un après, période pendant laquelle l'individu est confronté à

une vive souffrance et à la nécessité de faire des choix significatifs¹⁰⁶. Chez les tenants des théories psychosociales, France y réfère par exemple comme à une « période de transition brève »¹⁰⁷, alors que Tyhurst la définit comme un « état transitoire, provoqué par le passage ou le changement d'un état à un autre »¹⁰⁸. De façon similaire, en psychanalyse la crise est conçue par Freud et ses successeurs comme un temps de restructuration complète de la personnalité, un temps de profonde réorganisation psychique entre deux étayages ou deux investissements, un temps de mort entre deux vies : « le temps de la crise est celui d'un entre-deux. C'est un temps de passage, un moment de décision. »¹⁰⁹. Dans la suite d'Erikson, les auteurs de la psychanalyse notent comment ces passages se déploient alors que chacun d'entre nous est confronté, au cours de sa vie, aux différents temps de l'enfance, de l'adolescence, de l'âge adulte, de la vieillesse, mais aussi aux étapes importantes que sont, entre autres, l'entrée dans le monde du travail, le mariage, l'enfantement ou le décès de proches, transitions qui présentent toutes le potentiel d'être vécues comme crises. Pour cette raison, nous avons vu que certains auteurs, dont Hoff¹¹⁰, soulignent que penser la crise au sein d'un postulat objectiviste découlant des sciences naturelles risque d'évacuer la maturation, la créativité et la quête de sens existentielle qui sont le propre des individus qui la traversent¹¹¹. Plus encore, Hoff suggère que par son inscription dans le monde social, la crise peut difficilement être pensée au sein de la seule discipline qu'est la psychologie, et suggère que les théoriciens de la crise se tournent vers les domaines de la politique, de la sociologie ou de l'anthropologie afin de mieux tenir compte de la complexité qu'elle représente¹¹². S'intéressant à ces autres disciplines, l'auteure fait par exemple remarquer comment, au sein des sociétés religieuses traditionnelles, ces moments de

¹⁰⁶ Larose et Fondaire, *Détresse psychologique en situation de crise*, p. 22.

¹⁰⁷ France, *Crisis Intervention*, p. 4.

¹⁰⁸ Fortin, *Interprétation de la crise d'un point de vue psychanalytique*, p. 8.

¹⁰⁹ Brétecher, *La rupture intérieure*, p. 233.

¹¹⁰ Hoff, *People in Crisis: Understanding and Helping*, p. 379-380.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 12.

¹¹² *Ibid.*, p. 17.

transition que sont les différentes crises de la vie ont été encadrés au sein des *rites de passage*. En effet, face aux crises provoquées par des changements de rôles sociaux ou le passage d'étapes cruciales de la vie, la société religieuse a traditionnellement su offrir aux individus, par le biais du rite, un support social, culturel, matériel et spirituel¹¹³ leur permettant de faire sens de leurs souffrances ou des changements prenant place pour eux. La cérémonie du baptême, par exemple, permet aux parents d'introduire l'enfant à la fois à sa famille et à son village, mais aussi à la communauté des ancêtres et des dieux. De même, le rite funéraire permet aux endeuillés de trouver appui auprès de leurs proches et de leurs dieux et, au cœur même de leur détresse, de sentir que la mort qui les touche s'inscrit dans le mystère plus grand de l'histoire du monde et de l'humanité. Ces rites mettent en lumière que les individus en crise n'existent jamais seuls, par eux-mêmes, à l'intérieur d'un vide social; au contraire, en tant que membres de communautés, ils trouvent auprès des autres une façon de faire sens de ce qui leur arrive et une orientation quant à la meilleure façon d'y réagir. Le rituel, en offrant une structure sociale et communautaire qui permette à la crise de se déployer, rend donc public ce qui ne saurait trouver sens en privé; il offre aux individus forces et connaissances pour affronter les crises de leur vie avec d'autres plutôt que dans la solitude¹¹⁴.

« In anthropology, “ life crisis ” refers to a highly significant, expectable event or phase in the life cycle, marking one’s passage to a new social status, with accompanying changes in rights and duties. Traditionally, such status changes are accompanied by ritual (such as puberty or marriage rites) designed to assist the individual in fulfilling new role expectations, and to buffer the stress associated with these critical – though normal – life-events. In traditional societies, families and the entire community, led by “ ritual experts ” are intensely involved in the life passages of individual community members »¹¹⁵.

¹¹³ Hoff, *People in Crisis: Understanding and Helping*, p. 380.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 381.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 379-380.

Ainsi Hoff nous rappelle-t-elle, avec cette ouverture à l'anthropologie, que pendant des siècles, voire des millénaires, bien avant que vers la fin du XIX^e siècle Wundt ne crée le premier laboratoire de psychologie et que Freud ne reçoive ses premiers patients sur le divan, la société religieuse traditionnelle a offert à l'homme, par le biais du rite de passage, un cadre lui permettant d'appréhender le mystère de la crise et d'y donner un sens. C'est dans la suite de ces réflexions et à partir de notre intérêt à mieux comprendre la crise telle qu'elle se déploie pour Françoise dans *Trois temps après la mort d'Anna*, mais aussi pour chacun d'entre nous au cours de nos vies, que nous nous demandons comment l'étude religieuse et le phénomène du rite de passage peuvent éclairer notre compréhension de la crise en psychologie psychanalytique et son déploiement dans le cadre de la psychothérapie. Hormis les observations de Hoff, ce regard sur la crise, dans notre approche qu'est la psychologie, constitue un apport nouveau pour la recherche et notre travail sera donc exploratoire. Cependant, ces premiers rapprochements offerts par Hoff nous permettent de postuler que nous pourrions découvrir une réelle homologie de structure entre la compréhension et la résolution de la crise telle que nous l'offrent, d'une part, la religion et le rite de passage et, d'autre part, la psychologie psychanalytique. En d'autres mots, nous employons le terme d'« homologie » pour définir notre hypothèse que certains aspects de la psychologie psychanalytique et de la psychothérapie de la crise puissent occuper des rôles équivalents à ceux que la religion et le rite de passage ont occupés dans la résolution de la crise dans des sociétés religieuses. Évidemment, un tel travail d'homologie appelle nécessairement différentes nuances, que nous travaillerons à observer tout au long de notre recherche.

2.2 Enjeux méthodologiques

Un travail portant sur deux domaines différents pose nécessairement la question de la méthode : comment permettre à deux approches de se manifester l'une et l'autre, de

discourir et de se répondre, en s'éclairant mutuellement plutôt que de tenter de se réduire l'une à l'autre? Dans le cadre de notre projet de thèse, c'est par le biais d'une *étude comparée* que nous espérons trouver le chemin pour parvenir à une telle ouverture de notre horizon de réflexion.

L'usage de la comparaison systématique de différentes cultures ou de différentes sociétés peut être tracé aussi loin que chez Hérodote (vers 495-424 av. J.C.) qui, dans ses *Histoires* regroupées en 9 livres, s'attarde à observer de façon systématique les similarités et différences qui existent entre la géographie, l'anthropologie et le gouvernement de différents pays¹¹⁶. Partant donc de l'Antiquité, l'intérêt pour le travail d'analyse comparative traverse les siècles mais prends son essor à l'ère romantique, entre autres avec les travaux d'Alexander Von Humboldt (1769-1859) sur la géographie et l'anatomie, et ceux de Franz Bopp (1791-1867), qui note la structure commune des langues indo-européennes et ce faisant, fonde la linguistique comparée¹¹⁷. L'étude comparative s'étend par la suite aux domaines de l'ethnologie et de l'anthropologie puis, en 1850 avec Max Müller, s'intéresse aux religions et à la mythologie. Vers la fin du XIX^e et le début XX^e siècle, avec le point de vue évolutionniste et les travaux de Tylor, Frazer et Spencer en anthropologie et en sociologie, la recherche comparative s'étend aussi à travers l'espace, le temps et les différentes cultures, s'intéressant aux « tribus primitives » pour mieux comprendre la trajectoire et le développement culturel des civilisations du passé jusqu'à nos jours¹¹⁸. Aujourd'hui employée dans des domaines aussi variés que la philologie, la littérature, la politique, l'anthropologie ou les sciences des religions, l'étude

¹¹⁶ Donald P. Warwick (dir.), *Comparative Research Methods*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall, 1973, p. 3. Voir aussi: Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln (dir.), *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks (Calif.), Sage, 2000, 1210 p.; Clellan Stearns Ford, *Cross-Cultural Approaches Readings in Comparative Research*, New Haven (Conn.), Human Relations Area Files, 1967, 365 p.

¹¹⁷ Warwick, *Comparative Research Methods*, p. 4.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 4.

comparée s'est aussi imposée comme une méthodologie de choix dans le travail interdisciplinaire propre aux sciences humaines et sociales.

Comme son nom l'indique, la pratique de l'étude comparée consiste à effectuer une comparaison entre deux sujets d'étude afin d'en faire ressortir les similarités, mais aussi les différences. Un tel travail, pour s'avérer fécond, exige évidemment que ces sujets soient bien identifiés et définis. Dans notre cas et sur le plan religieux d'abord, notre thèse prendra comme point de départ les pistes de réflexion proposées par Guy Ménard dans son ouvrage *Petit traité de la vraie religion*¹¹⁹. Ce choix vient de ce que l'auteur nous y offre de comprendre le phénomène religieux de façon à la fois globale mais approfondie, en partant de deux approches qui tout à la fois se complètent et s'enrichissent l'une l'autre¹²⁰. La première de ces approches, socio-anthropologique, s'intéresse à la *dialectique du sacré et du profane* dans la culture. Elle nous offrira, dans la première partie de notre thèse et en accord avec le *Temps intérieur* du film *Trois temps après la mort d'Anna*, une structure à partir de laquelle réfléchir au phénomène de la crise. Pour les deuxième et troisième parties de notre travail, soit celles qui s'intéressent davantage à la guérison et la résolution de la crise et s'inspirent du *Temps rompu* et du *Temps des possibles* dans le film de Catherine Martin, nous viendrons compléter cette approche en nous appuyant sur la structure du rite de passage telle qu'elle est décrite par l'ethnologue Van Gennep dans son œuvre maîtresse *Les rites de passage*¹²¹.

La seconde approche que propose Ménard pour comprendre le phénomène religieux et compléter la première est celle de la *phénoménologie religieuse*, qui s'applique à

¹¹⁹ Guy Ménard, *Petit traité de la vraie religion : à l'usage de ceux et celles qui souhaitent comprendre un peu mieux le vingt et unième siècle*, Montréal, Liber, 1999, 230 p.

¹²⁰ *Ibid.* On se référera à cet ouvrage pour une revue plus exhaustive des différentes théories de l'étude des religions.

¹²¹ Van Gennep, *Les rites de passage*, 288 p.

mettre en lumière ce qui constitue l'« *essence* du *phénomène* religieux et de ses éléments caractéristiques à travers l'infinie diversité de ses *manifestations* »¹²². Tout au long de notre travail, cette deuxième approche nous permettra d'appréhender *l'expérience* humaine du sacré telle que vécue par des individus ou des groupes de divers horizons culturels et à des époques variées dans toute sa concrétude et sa complexité, que cette expérience se manifeste dans la religion traditionnelle ou dans les phénomènes contemporains. Nous enrichirons aussi régulièrement notre compréhension phénoménologique par l'apport du phénoménologue et historien des religions Mircea Eliade, dont les écrits nous offriront nombre d'exemples nous permettant de mieux illustrer nos propos.

C'est donc en partant des théories de l'anthropologie et de la phénoménologie religieuses que nous débiterons nos réflexions sur la crise et sa résolution. Notre travail consistera ensuite à observer comment la psychologie répond à l'étude religieuse, en quoi elle offre des réflexions similaires ou différentes sur notre sujet et comment elle peut se trouver enrichie par un tel échange, une telle comparaison. Afin de nous permettre d'élaborer notre comparaison avec rigueur et profondeur, nous devons évidemment délimiter les théories auxquelles nous nous intéresserons en psychologie, tout comme nous avons circonscrit notre travail à certaines théories religieuses. Nous restreindrons donc notre étude au domaine de la psychanalyse, principalement à la théorie pulsionnelle de Freud, ainsi qu'à la psychothérapie analytique qui en découle. Ce choix de la psychanalyse tient d'abord au fait que les théories psychanalytiques, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, conçoivent la crise en lui accordant une place prépondérante dans le développement humain, et reconnaissent son potentiel de remaniement complet de la psyché et son impact existentiel. Une telle conception nous paraît d'emblée offrir un meilleur lieu de comparaison avec l'anthropologie religieuse. Le choix de la théorie pulsionnelle

¹²² Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, 230 p.

freudienne s'impose ensuite à nous non seulement en raison de sa primauté et de son importance historique, mais aussi à cause de sa fécondité théorique. Notre travail consistera donc à explorer cette théorie en partant des concepts employés par Freud et ses successeurs de même allégeance pour comprendre comment la crise se manifeste et comment elle se résout au sein de l'analyse. Pour ce faire, nous référerons à la fois aux textes originaux de Freud et de ses successeurs, mais aussi à différents ouvrages de référence en psychanalyse, ceci afin de nous assurer que notre compréhension de la théorie freudienne puisse demeurer limpide malgré sa complexité et ses remaniements historiques.

Dans le cadre de notre étude comparée, chacun de nos chapitres s'attardera donc à décrire de façon systématique les notions religieuses, les notions psychanalytiques et à faire un travail de rapprochement entre ces deux approches. Par ailleurs, notons déjà que dans un but d'alléger le texte et de le garder fluide pour le lecteur, l'ordre de présentation de ces différentes parties pourra varier légèrement d'un chapitre à l'autre.

En résumé, nous avons expliqué dans ce chapitre notre choix de donner, dans notre travail de thèse, une place prépondérante au film *Trois temps après la mort d'Anna* pour nous permettre de faire apparaître la crise dans la concrète complexité qu'elle représente pour celui ou celle qui la traverse. Nous avons aussi annoncé comment les trois temps proposés par la réalisatrice Catherine Martin, soit le *Temps intérieur*, le *Temps rompu* et le *Temps des possibles* nous guideront dans le déroulement de notre recherche et nous offriront une structure à partir de laquelle explorer comment se manifeste la crise et comment elle se résout. En lien avec les théories rapportées dans notre recension des écrits au chapitre 1, nous avons ensuite nommé notre intention d'observer comment l'étude religieuse et le phénomène du rite de passage peuvent éclairer notre compréhension de la crise en psychologie psychanalytique et son

déploiement dans le cadre de la psychothérapie, et émis l'hypothèse que nous pourrions potentiellement observer, entre ces deux approches, une réelle homologie de structure. Du côté religieux, c'est donc sous l'angle principal de l'anthropologie et sous l'angle secondaire de la phénoménologie que nous entreprenons notre étude de la crise et de sa résolution. Nous comparerons ensuite la compréhension que nous offrent ces théories avec celle qu'offre, en psychologie et plus spécifiquement en psychanalyse, la théorie pulsionnelle freudienne. En entreprenant notre travail, nous espérons que cette recherche puisse être fertile, et qu'elle nous permette d'ouvrir notre compréhension de la crise à des horizons plus larges et éventuellement, de nouveaux questionnements.

CHAPITRE III

DIALECTIQUE DU SACRÉ ET DU PROFANE, DIALECTIQUE DES PROCESSUS PRIMAIRES ET SECONDAIRES

Le film *Trois temps après la mort d'Anna* s'ouvre alors que cette dernière, en concert devant un public attentif, performe au violon le difficile 5^e mouvement du Quatuor à cordes no. 15 de Beethoven. La caméra se rapproche lentement de son visage où se lit passion et concentration, l'œil s'attarde sur sa main qui manie l'archet avec virtuosité. Le morceau se termine : la jeune femme se lève pour saluer, fière et souriante. Ses yeux cherchent ceux de sa mère dans la salle et les rencontrent : Françoise la regarde, et son sourire répond à celui de sa fille en fierté et en bonheur.

Après cette musique et ces applaudissements colorés et lumineux, la scène suivante est plongée dans la pénombre. On y devine le corps d'une femme allongée sur un lit, les cheveux emmêlés, un bras pendant à l'extérieur. On ne discerne pas son visage, mais le spectateur suppose qu'il s'agit d'Anna. Elle pourrait sembler dormir, mais dans le long temps pendant lequel la caméra la fixe, elle est parfaitement immobile.

À la troisième scène du film, un employé de la morgue, silencieux, rabaisse le dessus du sac de toile blanche qui recouvre un cadavre allongé sur un chariot de métal. Là, le visage d'Anna nous apparaît clairement, pâle et froid, alors que Françoise, debout à côté du chariot pour l'identification, reste pétrifiée devant le corps de sa fille.

Ce teint exsangue, ces traits figés et raides que nous avons vus sur le visage cadavérique d'Anna, nous les verrons à nouveau plus loin dans le film, sur le visage de cette mère endeuillée qui, se couchant dans la neige froide au cours d'une marche en hiver, y reste allongée toute la nuit pour se laisser emporter par la mort. Si Françoise est sauvée *in extremis* et ramenée à la vie par Édouard, d'autres scènes du film continuent de nous montrer la mort de près : mort de la nature et de la végétation en hiver à Kamouraska alors que le vent et la neige balaient la rive et rendent toute vie impossible; mort d'un lièvre pris dans l'un des collets d'Édouard et dont le sang s'écoule goutte à goutte de son corps raidi jusque sur la neige blanche. La mort, le meurtre et la violence sont aussi évoqués par Françoise lorsqu'elle parvient pour la première fois à parler du décès de sa fille :

Édouard : *C'est arrivé quand?*

Françoise : *Le 17 février, la nuit après son concert. Anna c'était la douceur même. Tout le monde l'aimait. Il a fallu qu'un fou... J'voudrais qu'y meure. Lentement. Au bout de son sang. Dans des souffrances horribles.*

(Elle ferme les yeux, ravale sa salive, garde le silence).

*Desfois j'ai l'impression que la vie réelle existe pas. Que c'est juste un rêve. Un rêve...*¹²³

Face à la mort, la vie se manifeste pourtant aussi avec force pour Françoise qui l'observe en certains moments avec attention : sang qui s'écoule de son doigt lorsqu'elle se pique aux épines d'un arbuste mort, bourgeons qui renaissent et éclosent au printemps, oies sauvages qui reviennent habiter la grève lorsque la température se fait plus clémente.

¹²³ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

Nous constatons ainsi que les scènes de *Trois temps après la mort d'Anna* offrent un contraste vif entre deux thèmes auxquels nous prêterons attention. D'un côté, la caméra s'attarde régulièrement à mettre en évidence la présence de l'art, qui joue son rôle à part entière dans le film. Cet art se révèle dès la première scène à travers la musique d'Anna. Plus loin dans le film, il prend aussi une place primordiale par le biais des poteries faites par une ancêtre maternelle, par l'observation d'une œuvre de Léonard de Vinci, puis à travers les natures mortes et les portraits peints par Édouard. Cet art, dans le film, se mêle à la conversation, rapproche les personnages et leur offre une voie par laquelle ils peuvent se rencontrer, se raconter et chercher ensemble un sens à leur vie. D'un autre côté cependant, le film nous met aussi en contact avec les aspects les plus bruts et sauvages de la vie, de la mort et de la nature. Le cours de la vie de Françoise semble traversé par ces forces contraires de même façon : si nous pouvons penser qu'avant le décès de sa fille, elle vivait son quotidien au sein d'un monde qui pouvait lui paraître paisible, régulier et civilisé, toute la crise qu'elle expérimente à partir de cette tragédie semble la forcer à observer de près la force de la mort et de la vie qui s'entrelacent et se rencontrent, sauvages et puissantes, autour d'elle et en elle.

L'observation de ce contraste cinématographique peut guider notre réflexion au sujet du premier thème que nous souhaitons aborder dans le travail de comparaison homologique que nous nous sommes proposés de faire. Nous poserons ainsi dans ce chapitre les bases des rapports dialectiques qui traversent la théorie religieuse et la théorie psychanalytique qui nous intéressent, bases sur lesquelles s'étayera le reste de notre travail. Nous tâcherons ensuite de définir brièvement un certain nombre de concepts reliés à ces rapports dialectiques, afin d'y référer plus loin avec plus de facilité. En anthropologie religieuse d'abord, nous nous intéresserons au rapport dialectique qui unit les sphères du sacré et du profane et noterons la nostalgie des origines qui est le propre de l'homme religieux. Nous nous pencherons sur les mêmes

thèmes en psychanalyse dans la théorie pulsionnelle de Freud, dans laquelle nous mettrons en évidence la notion de pulsion et le rapport dialectique qui unit processus primaires et processus secondaires. Nous définirons aussi plus avant les instances que Freud postule dans ses deux topiques, puis nous nous attarderons à la notion de pulsion de vie et la pulsion de mort. Nous travaillerons finalement, en fin de chapitre, à faire ressortir les comparaisons possibles entre ces approches de l'anthropologie religieuse et de la psychanalyse.

3.1 Rapport dialectique du sacré et du profane dans la théorie de l'anthropologie religieuse

Vers la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, le sociologue français Émile Durkheim, l'un des fondateurs de l'étude moderne des religions, constate qu'il existe, dans toutes les cultures humaines, « *deux sphères* à la fois irréductibles l'une à l'autre et indissociables l'une de l'autre, opposées et complémentaires, en rapport dialectique l'une avec l'autre : la sphère du *sacré* et celle du *profane* »¹²⁴. Un tel rapport *dialectique* évoque d'emblée que ces deux modes, s'ils peuvent être différenciés *l'un de l'autre*, ne peuvent être pensés *l'un sans l'autre*, tout comme la nuit et le jour, le féminin et le masculin. Durkheim propose que cette *dialectique* se maintiendrait à travers les cultures et les époques, bien que le contenu, les formes, les représentations, les gestes, les expériences et les symboles représentant le sacré ou le profane puissent changer d'une culture à l'autre et à travers le temps selon une infinie variété de possibilités. En raison de ce rapport dialectique, on a souvent défini l'une et l'autre sphère par son contraire : ainsi, l'étymologie latine du terme profane (*pro fanum* « devant le temple ») évoque que le profane est ce qui a lieu « en dehors de l'enceinte » du sacré¹²⁵, donc ce qui n'est *pas* le sacré; de même, le phénoménologue

¹²⁴ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 104.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 105.

Mircea Eliade propose de définir simplement le sacré comme « ce qui s'oppose au profane »¹²⁶.

Le sociologue Roger Caillois décrit le sacré comme « ce qui donne la vie et qui la ravit, la source d'où elle s'écoule, l'estuaire où elle se perd »¹²⁷. Ce faisant, il évoque que le sacré est ce qui donne son *sens profond* à la vie, ce qui nous *fait vivre* et ce pour quoi nous sommes *prêts à mourir*. À l'opposé, le profane serait constitué de l'ensemble des moments quotidiens qui tissent la trame de notre existence : apprentissages de l'enfance ou de la vie adulte, repas solitaires ou en famille, travail et loisirs, souffrances et bonheurs, suite des naissances et des morts. Au sein de cette définition dialectique, si c'est dans le sacré que l'on puise un *sens* à notre vie, c'est dans le profane que ce sens s'inscrit en gestes quotidiens et réguliers : on dira que l' » on vit *du sacré* mais *dans* le profane »¹²⁸. De fait, une vie uniquement vécue sous l'égide du profane perdrait son sens, ce dernier venant à s'user : le profane doit donc continuellement être régénéré au contact du sacré. À l'opposé, une existence uniquement vécue dans la sphère du sacré ne pourrait être contenue ou gérée : le sacré appelle et nécessite le profane.

Dans la suite de cette pensée, Georges Bataille, collaborateur de Roger Caillois, propose que le sacré est essentiellement « le bouillonnement prodigieux, le déchaînement exubérant, aveugle et violent de la vie sous toutes ses formes; un déchaînement que l'ordre des choses, pour durer, doit absolument enchaîner, endiguer »¹²⁹. Le profane, dès lors, apparaît constitué de cet « espace habitable en deçà de ces digues qui viennent enchaîner le prodigieux déferlement de la vie, et sans

¹²⁶ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 105.

¹²⁷ Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, 254 p.; cité dans Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 106.

¹²⁸ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 107.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 108.

lesquelles la vie humaine – en tant qu'humaine – serait impossible »¹³⁰. Selon Bataille¹³¹, dans la grande et inexorable *continuité* du monde et de la nature, où les torrents suivent leurs cours, où les animaux naissent, se reproduisent et sont dévorés, où le vent souffle en brise ou se déchaîne en sculptant les arbres et les rochers, il n'y a à priori aucune conscience : plantes et animaux se fondent en un grand Tout indifférencié, dans le déploiement – à la fois grandiose et impitoyable¹³² de la vie. Parce qu'ils font partie de cette grande puissance sauvage, plantes, animaux et matières naturelles ont d'ailleurs souvent été considérés comme sacrés. Or, pour Bataille, c'est la *conscience humaine* qui introduit une *discontinuité* dans le monde, qui permet de prendre une *distance* humanisante face à ce Tout. C'est en se montrant capable de prendre une distance du monde pour l'observer, en se positionnant comme *sujet* devant un *objet* distinct de lui-même, que l'homme établit une rupture entre lui et le monde : désormais, par le biais du *travail*, par les outils qu'il s'invente, l'homme peut *agir* sur le monde, le modeler à ses fins. Par cette prise de position, « l'humanité endigue ce qui devient pour elle le sacré; elle pose en somme le sacré dans le mouvement même où elle s'en sépare »¹³³ : c'est donc la *distance* qui, par la rupture qu'elle permet, fonde les sphères du sacré et du profane. Or, nous verrons que dès le moment où il se pose comme distinct, séparé du grand Tout, de cette continuité qu'est le sacré, l'homme n'a de cesse que de pouvoir y retourner, afin de se réabreuver à cette source bouillonnante de vie. Dès son premier mouvement de séparation, l'homme éprouve en fait la *nostalgie* de la continuité des origines.

Notons déjà comment, dans *Trois temps après la mort d'Anna*, la nature sauvage qui se manifeste et se déploie dans la vie et la mort, le meurtre d'Anna aussi, dans toute sa violence, évoquent d'emblée la sphère du sacré.

¹³⁰ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 108.

¹³¹ *Ibid.*, p. 108.

¹³² *Ibid.*, p. 108.

¹³³ *Ibid.*, p. 110.

Comment le regard de l'anthropologie religieuse peut-il éclairer notre compréhension de la psychologie? Nous rapprochons le rapport dialectique entre le sacré et le profane établi par l'anthropologie religieuse du rapport dialectique au sein de la théorie pulsionnelle élaborée par Freud, rapport qu'il distingue au sein des *processus primaires* et *secondaires* puis approfondit à travers la conceptualisation de sa première et de sa seconde topique, et celle de la pulsion de vie et la pulsion de mort. Nous établirons plus loin les rapprochements entre ces différentes théories.

3.2 Théorie freudienne de la pulsion

Pour mieux illustrer la théorie freudienne, rapportons-nous à la scène de la naissance d'un enfant, aux tout premiers moments de sa vie. Lorsqu'à l'accouchement, après de nombreuses heures de travail, une femme donne naissance à son enfant, ce dernier quitte la sécurité du ventre maternel pour entrer dans notre monde, où il est accueilli par des mains attentionnées et des bras aimants. Alors qu'il pleure et s'agite, le cordon ombilical est coupé, rompant le dernier lien qui unissait entièrement son petit corps à celui de sa mère. Dans la scène qui nous occupe, visualisons que c'est un garçon, qu'il est en santé. On le présente au monde qui sera le sien, sa mère et son père qui observent émerveillés et émus cette vie qui est née de leur rencontre et qui pourtant n'est pas eux, ce petit être qui grandira pour dévoiler son identité et son caractère unique. On l'emmailote et on le place dans les bras de sa mère qui lui parle doucement et lui chuchote son prénom, pendant qu'elle lui donne un premier boire. Son père, aux côtés de sa femme, l'entoure aussi de son réconfort. À quelques heures de vie à peine, cet enfant se calme et s'endort.

S'intéressant à l'enfant qui traverse ses premiers moments de vie, Freud postule qu'au départ, le psychisme du nourrisson que nous venons de décrire est tout entier régi et animé par une force vitale première, manifestation psychique des stimuli et sensations

qui proviennent de son corps. En allemand et dans des termes mécanistes propres à son époque, Freud désigne cette force sous le nom de *Trieb* et elle a été traduite par *drive* en anglais et *pulsion* en français. Si le terme anglophone est déjà plus près de la signification originale que lui donne Freud, le terme français a pris une connotation scientifique et biologique plus restrictive et il nous apparaît utile, pour mieux la comprendre, de revenir au sens premier du terme, qui, en allemand, se décline en de nombreux dérivés et traduit une puissance, un mouvement, une poussée instinctive:

Pousse, jet, rejeton, pour des plantes, impulsion, tendance, penchant, inclinaison et instinct, pour les animaux et les humains, se disent *Trieb* – qui devient péjoratif lorsqu'on cède à ses appétits. *Triebleben* est vie instinctive et *triebhaft*, instinctif. En physique, *Trieb* signifie puissance motrice et permet nombre de composés comme *Triebfeder*, ressort, et *Triebkraft*, force motrice; *Triebstoff*, littéralement « matière pulsionnelle » est le carburant¹³⁴.

La pulsion qui anime le psychisme du jeune enfant est donc conçue par Freud comme une force fondamentale, instinctive, vitale, une impulsion au mouvement. Cette théorie de la pulsion traduit chez le père de la psychanalyse le souhait de renverser le dualisme cartésien propre à la société occidentale monothéiste¹³⁵. Il conçoit de fait la pulsion comme un « concept-limite entre animique et somatique, comme représentant psychique des stimuli issus de l'intérieur du corps et parvenant à l'âme, comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposé à l'âme par suite de sa cohérence avec le corporel »¹³⁶.

Freud s'applique à élaborer sa conception de la pulsion tout au long de sa carrière, et elle prend dans sa pensée différents tournants majeurs, mais il la conçoit toujours

¹³⁴ Michèle Porte, « Pulsion », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1422.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 1423.

¹³⁶ Sigmund Freud, « Pulsion et destin de pulsions », OCF.P, XIII, trad.par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Presses Universitaires de France, 1915, p. 163-188; cité dans Porte, « Pulsion », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1422.

comme dualiste et bivalente, « pulsion double qu'il est possible de décrire sous la forme de deux pulsions intriquées, mélangées, au point de ne prendre sens que l'une par rapport à l'autre »¹³⁷. C'est en ce sens qu'il élabore tour à tour sa théorie pulsionnelle d'un point de vue *dynamique*, au sens où il postule que les pulsions « se conflictualisent, se combinent et s'opposent entre elles »¹³⁸, d'un point de vue *économique*, selon lequel ces combinaisons ou oppositions des pulsions les font varier en force et intensité¹³⁹ et d'un dernier point de vue *topique*, selon lequel il introduit l'idée que la psyché se compose de « lieux » et de « territoires » psychiques qui obéissent à des lois différentes¹⁴⁰. La complexité historique de l'élaboration de la théorie pulsionnelle freudienne nous incite à définir davantage les concepts clés de cette théorie qui seront utiles à notre travail. Nous rapporterons donc d'abord ici les définitions que Freud donne des processus primaires et secondaires, auxquels nous référerons généralement dans le reste de notre étude, ces concepts nous permettant d'aborder la dialectique pulsionnelle de la façon la plus simple, globale et concise. Nous nous attarderons ensuite à certaines notions de la première topique, de la seconde topique ainsi que de la théorie de la pulsion de vie et de la pulsion de mort.

3.3 Rapport dialectique des processus primaires et secondaires dans la théorie freudienne de la pulsion

Dans son élaboration de sa *Métapsychologie* en 1924, Freud conçoit qu'il existe dans le psychisme des *processus primaires* et *secondaires*. Il postule qu'au cours des premiers mois de vie de l'enfant, ce dernier est entièrement régi par les processus primaires, c'est-à-dire que l'énergie psychique de la pulsion s'écoule en lui librement,

¹³⁷ Salem Isaac, « Pulsion de vie », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1431-1432.

¹³⁸ René Roussillon, « Dynamique, (point de vue -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 506.

¹³⁹ Roussillon, « Économique, (point de vue -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 512.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 1809.

sans entrave : le mouvement, la poussée qu'exerce cette énergie pulsionnelle n'est en effet pas liée à des représentations de choses ou de mots : dans ses premières heures ou ses premiers jours de vie, l'enfant ne possède pas encore d'images ou de sons qui soient évocateurs pour lui. Son psychisme fonctionne plutôt dans un glissement de sens permanent, comme dans le rêve¹⁴¹, de façon simplement à procurer le plaisir et éviter le déplaisir¹⁴² – au service, dira donc Freud, du *principe du plaisir*¹⁴³. Pour l'instant, le psychisme de ce nourrisson cherche donc le moyen le plus direct de soulager la tension créée par la pulsion qui l'habite, et typiquement, ceci se fait par la réalisation hallucinatoire des désirs¹⁴⁴ qui montent en lui. Freud commente :

On m'objectera à bon droit qu'une telle organisation qui est entièrement soumise au principe de plaisir et qui néglige la réalité du monde extérieur ne pourrait pas se maintenir en vie, ne serait-ce qu'un instant, de sorte qu'elle n'aurait absolument pas pu apparaître [...] mais l'utilisation d'une fiction de ce genre se justifie quand on remarque que le nourrisson, à condition d'y ajouter les soins maternels, est bien près de réaliser un tel système psychique¹⁴⁵.

En effet pour Freud, les *processus primaires* définissent le mode principal de fonctionnement de la prime enfance, alors que le psychisme du nourrisson que nous avons vu naître est encore indifférencié. Dans une relation fusionnelle avec sa mère, l'enfant est d'abord inconscient du monde et de la réalité qui existe hors de lui, inconscient qu'il possède son propre corps séparé de celui qui le nourrit, inconscient que sa propre existence est distante de celle des autres, inconscient même de lui-même. Au sein de ce psychisme où rien n'est encore défini, le « je » n'existe pas. Dans ce mode marqué par l'indifférenciation, l'enfant, à travers la pulsion, cherche

¹⁴¹ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Processus », p. 985.

¹⁴² Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Plaisir (Principe de) » p. 949.

¹⁴³ Roger Perron, « Processus primaire, processus secondaire », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1340.

¹⁴⁴ Bergeret, *Psychologie pathologique*, p. 64.

¹⁴⁵ Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. par Ignace Meyerson, Paris, P.U.F., 1967, 574 p.; cité dans Perron, « Processus primaire, processus secondaire », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1341.

d'instinct la satisfaction de ses besoins sans pourtant être même encore capable de les penser. Lorsqu'il réagit à un inconfort par ses pleurs, c'est sa mère qui pense pour lui et lui procure les soins dont il a besoin. Les processus primaires, pour Freud, sont donc premiers dans le temps et ce n'est donc que plus tard, sous la pression du monde extérieur, que l'enfant développe les *processus secondaires*.

En appelant l'un des processus psychiques se déroulant dans l'appareil mental « primaire », je ne songeais pas seulement à sa place et à son efficacité, mais aussi aux rapports dans le temps. Sans doute nous ne connaissons pas d'appareil psychique qui ne présente que des processus primaires, et de ce point de vue c'est une fiction théorique. Mais il est de fait que les processus primaires sont donnés dès le début, alors que les processus secondaires se forment peu à peu au cours de la vie¹⁴⁶.

Car au fil des mois qui passent, l'enfant vieillit. Sa mère attentive, qui lui procure des soins avec constance, lui présente chaque jour les gens et les objets qui constituent son petit monde. Elle nomme : « maman », « papa », « bébé ». Elle offre un sens à l'enfant : « bébé a faim, il veut son biberon » et elle lui tend ce biberon en réconfortant ses pleurs. Peu à peu, ce petit garçon, quand il voit arriver le biberon, tend les mains vers l'objet. Au moment du coucher, sa mère lui chante toujours la même berceuse et il se calme et s'endort plus facilement.

Freud théorise que si les *processus primaires* sont marqués par un écoulement libre de l'énergie psychique au service du principe de plaisir, les *processus secondaires*, de façon opposée mais complémentaire, se créent peu à peu dans le psychisme de l'enfant comme un système de contrôle et de régulation de cette énergie psychique. Ils permettent ainsi la liaison de cette énergie à des représentations, au service du

¹⁴⁶ Freud, *L'interprétation des rêves*, 574 p.; cité dans Perron, « Processus primaire, processus secondaire », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1341.

*principe de réalité*¹⁴⁷. Ce principe de réalité s'oppose pour Freud au principe de plaisir. En effet, alors qu'avec le principe de plaisir le psychisme cherche à tout prix l'évacuation de la tension créée par la force pulsionnelle, quitte à avoir recours à l'hallucination pour satisfaire le désir, le principe de réalité concerne la capacité progressive de l'enfant à lier la force pulsionnelle qui l'habite à des représentations de choses (c'est-à-dire à des traces mnésiques visuelles) dans un premier temps, et à des représentations de mots (c'est-à-dire à des traces mnésiques verbales) par la suite¹⁴⁸. C'est cette liaison qui permettra éventuellement au nourrisson de se mobiliser afin de mettre en œuvre les actions nécessaires à la réalisation de son désir dans le réel. Peu à peu, le psychisme du jeune enfant n'est donc plus constitué uniquement de ce mouvement instinctif qui « cherche » et « désire » un soulagement, la libération d'une tension. Avec l'accession progressive aux représentations, son psychisme peut lier le mouvement de désir pulsionnel à la représentation d'un objet : il « cherche *sa mère* », « veut *du lait* ». Ce faisant, ce nourrisson apprend progressivement à différencier son existence propre de celle des autres, et éventuellement, après quelques mois de vie, passe de représentations de choses, pré-verbales, à une représentation de mots, c'est-à-dire au langage. Le contrôle exercé par les *processus secondaires* permet donc à l'énergie liée de se conserver de façon plus stable, avec la conséquence que l'enfant développe éventuellement une identité de pensée et d'existence et la possibilité d'une satisfaction différée dans le temps, qui lui permet de se soumettre aux contraintes du réel¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Perron, « Processus primaire, processus secondaire », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1340-1341.

¹⁴⁸ Bergeret, *Psychologie pathologique*, p. 56.

¹⁴⁹ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Processus », p. 985.

La liaison est un mécanisme qui arrime l'afflux d'énergie libre, propre au processus primaire, à des représentations, donnant ainsi à la pulsion sa représentance dans les instances psychiques. Ainsi l'excitation pulsionnelle en quête d'objet est-elle progressivement « domptée » par le Moi, les représentations liées entre elles, puis maintenues dans un état relativement stable; ce mode de fonctionnement, caractéristique du processus secondaire, va permettre au travail de pensée de se déployer¹⁵⁰.

C'est donc par le biais des processus secondaires que l'enfant, graduellement, passe d'un monde indifférencié au sein duquel il est incapable de distinguer son existence propre de celle des autres, à un monde différencié où se crée une pensée distincte, une conscience, un « je » distinct du reste du monde.

Il faut cependant rappeler que pour Freud, l'accès aux processus psychiques secondaires n'élimine pas le travail des processus primaires. Bien au contraire: « la vie psychique est tout entière régie par l'équilibre de ces deux types de processus, variable selon les sujets et selon les moments »¹⁵¹. Tout au long de la vie, la force pulsionnelle et vitale des processus primaires s'exerce donc et est plus ou moins endiguée par la contrainte des processus secondaires.

Pour Freud, les *processus primaires* et *secondaires* se déploient en différents « lieux » psychiques, différents « territoires » qui obéissent à des lois processuelles différentes¹⁵². Ces lieux psychiques, l'auteur les conçoit en deux topiques successives : dans la première, rédigée vers 1895, il postule l'existence de l'*inconscient*, qui relève des *processus primaires*, puis du *préconscient* et du *conscient*, qui relèvent tous deux des *processus secondaires*. Quelques années plus

¹⁵⁰ Pierre Delion, « Liaison / Déliaison des pulsions », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 974.

¹⁵¹ Perron, « Processus primaire, processus secondaire », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1341.

¹⁵² Roussillon, « Topique (point de vue -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1809.

tard, vers 1920-1923, il élabore sa seconde topique où il s'emploie à définir le *ça*, qui relève aussi des processus primaires, et le *moi* et le *surmoi*, qui relèvent à la fois des processus primaires et secondaires. Cette seconde topique ne remplace cependant pas la première : elle lui est complémentaire et se dialectise avec elle : la complexification du modèle permet de mieux tenir compte de différents aspects de la réalité psychique¹⁵³. Finalement, vers 1920, Freud remanie le dualisme pulsionnel pour élaborer sa théorie de la pulsion de vie (Éros) et de la pulsion de mort (Thanatos), qui prennent en compte les dimensions agressives et destructrices de la psyché humaine. Nous rappellerons ici brièvement certains concepts-clés de chacune, afin de pouvoir nous y référer avec plus de fluidité tout au long de notre travail.

3.4 Première topique : l'inconscient, le préconscient et le conscient

Dans la première topique d'abord, l'*inconscient* est conceptualisé comme « la partie la plus archaïque de l'appareil psychique, la plus proche de la source pulsionnelle »¹⁵⁴. Freud dira donc que l'*inconscient* fonctionne selon le principe des *processus primaires*, c'est-à-dire que dans ce registre, l'énergie, nous l'avons vu plus haut, est libre et se décharge dans le psychisme de l'enfant sans discontinuer, sans entrave, selon le principe du plaisir, comme dans le rêve¹⁵⁵ : « L'inconscient, selon Freud, ignore le temps, l'espace et le principe de causalité »¹⁵⁶. En tant que lieu premier, archaïque, l'*inconscient* est aussi le lieu « où s'inscrit ce dont hérite l'humain dès la naissance, où se représentent et se transposent les pulsions corporelles, où se répètent les expériences primordiales de plaisir comme de souffrance et où les traces mnésiques des perceptions sensorielles sont associées dans

¹⁵³ Roussillon, « Topique (point de vue -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1810.

¹⁵⁴ Bergeret, *Psychologie pathologique*, p. 56.

¹⁵⁵ Bergeret, *Psychologie pathologique*, p. 56; Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Processus », p. 985.

¹⁵⁶ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Processus », p. 985.

les processus de pensée »¹⁵⁷, ceci sous la forme de représentations de choses, pré-verbales. Avec la venue des *processus secondaires* qui seront formés du *préconscient* et du *conscient*, nous verrons que l'*inconscient* deviendra aussi le lieu du refoulé, lieu de ce qui a été mis à l'écart du *conscient*. Éventuellement, c'est à partir de l'*inconscient* que ce refoulé pourra faire retour dans le psychisme de l'enfant devenu adulte, que ce soit par le symptôme ou en se déguisant pour passer la barrière de la censure, par la voie des rêves, des lapsus, des actes manqués, des émotions, des souvenirs oubliés puis retrouvés. C'est de l'*inconscient* que ressurgiront ainsi toutes les expériences premières : les traumatismes, mais aussi les désirs non satisfaits et qui cherchent encore à s'accomplir¹⁵⁸.

À l'autre bout du continuum, Freud définit le *conscient* comme le lieu où l'enfant, puis l'adulte, se perçoit et se pense, le lieu de son appréhension immédiate de son activité psychique¹⁵⁹, lieu de la perception qualitative qu'il a du monde extérieur ou de son monde interne¹⁶⁰, lieu de l'accès direct des représentations à la conscience. Pour l'auteur, cette conscience ne constitue cependant pas l'essence du psychisme, mais une qualité momentanée et partielle de celui-ci, qui ne livre d'ailleurs « que des séries de manifestations incomplètes, pleines de lacunes »¹⁶¹. En effet pour Freud, la majeure partie du psychisme demeure principalement inconscient¹⁶² et il commente, au sujet du conscient : « Il en va comme de notre vie : elle ne vaut pas grand-chose,

¹⁵⁷ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Inconscient », p. 619.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 619.

¹⁵⁹ Cahn, « Conscient (le) / Conscience », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 372.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 372.

¹⁶¹ Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. par Anne Berman, Paris, P.U.F., 1967, 84 p.; cité dans Cahn, « Conscient (le) / Conscience », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 372.

¹⁶² Freud, *Abrégé de psychanalyse*, 84p.; cité dans Cahn, « Conscient (le) / Conscience », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 372.

mais c'est tout ce que nous avons »¹⁶³. Malgré ses lacunes, le conscient ne demeure cependant pas moins fondamental pour l'homme, lui offrant, pourrait-on dire, un lieu viable de pensée : c'est par la conscience que notre vie quotidienne est possible. Il reste cependant clair pour Freud que l'objectif de la psychanalyse vise à « traduire les processus inconscients en processus conscients pour combler les lacunes de notre perception consciente »¹⁶⁴.

En s'intéressant à la façon dont les processus inconscients sont susceptibles de devenir conscients et inversement, Freud postule le système *préconscient*, qu'il conçoit aussi comme relevant des processus secondaires. Il associe de fait souvent le préconscient au conscient, dans ce qui devient le système préconscient-conscient, système qu'il oppose à l'inconscient. Le contenu du préconscient est alors constitué de traces mnésiques faites de représentations de mots qui, bien que non présentes dans le champ immédiat de la conscience, sont susceptibles de devenir accessibles à la connaissance¹⁶⁵. Le préconscient apparaît ici comme un agent intermédiaire entre l'inconscient et le conscient, entre les processus primaires et les processus secondaires¹⁶⁶, comme un « lieu de passage dans les deux sens d'éléments inconscients »¹⁶⁷. Ce travail de médiation qu'exerce le préconscient éclaire le fait qu'il existe des frontières entre les instances que sont l'inconscient, le préconscient et le conscient et les représentations ne circulent pas de l'une à l'autre sans un contrôle, qui est celui de la *censure*¹⁶⁸. Cette censure est active à chaque passage: « ce n'est pas une barrière inerte, mais une force vigilante qui interdit à telle ou telle représentation

¹⁶³ Cahn, « Conscient (le)/ Conscience », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 372.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 372.

¹⁶⁵ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Préconscient », p. 967.

¹⁶⁶ Bauduin, Andrée, « Préconscient (Pcs) (le-) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1321.

¹⁶⁷ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Préconscient », p. 967.

¹⁶⁸ Bergeret, *Psychologie pathologique*, p. 57.

l'accès à un certain territoire »¹⁶⁹. La censure est particulièrement sévère entre l'inconscient et le préconscient, où elle exerce de véritables résistances¹⁷⁰.

3.5 Seconde topique : le ça, le moi et le surmoi

Dans la première topique Freud conçoit chaque système – inconscient, préconscient, conscient – comme un contenant, et le travail psychique se fait plutôt aux frontières de ceux-ci¹⁷¹. Dans sa seconde topique, l'auteur conceptualise le *ça*, le *moi* et le *surmoi* et s'intéresse plutôt aux systèmes eux-mêmes. Il perçoit chacun d'entre eux – qu'il nomme instance psychique – d'une façon plus anthropomorphique : « l'appareil ou le champ psychique est un peu conçu sur le modèle des relations interpersonnelles »¹⁷². L'accent est alors mis sur les conflits entre ces instances, ou à l'intérieur d'une même instance¹⁷³.

Dans cette seconde topique, l'instance du *Ça* trouve une correspondance à peu près exacte avec l'inconscient de la première topique, à la différence qu'une partie de l'ancien inconscient ne se retrouve pas dans le *Ça*¹⁷⁴. Pôle pulsionnel de l'appareil psychique régi par les processus primaires et le principe de plaisir, le *Ça*, « partie obscure, impénétrable de notre personnalité »¹⁷⁵, est aussi le lieu du refoulé.

¹⁶⁹ Bergeret, *Psychologie pathologique*, p. 57.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 57.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁷² *Ibid.*, p. 58.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 58.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 58.

¹⁷⁵ Sigmund Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Paris, Gallimard, 1936, 256 p.; cité par Bergeret, *Psychologie pathologique*, p. 58.

Lieu psychique primordial, plus difficile d'accès que le moi, le ça désigne dans la deuxième topique de Freud la part héritée de l'inconscient, le principal réservoir de l'énergie pulsionnelle et la « terre étrangère interne » que constitue le refoulé. Là, les pulsions tracent chacune leur chemin et s'imposent indépendamment de toute cohérence. C'est le réel de l'inconscient qui échappe à la saisie, mais où « ça » pense à l'insu du sujet¹⁷⁶.

Freud insiste sur ce point : les processus qui se déroulent dans le ça n'obéissent pas aux lois logiques de la pensée :

Le principe de contradiction n'y existe pas. On n'y trouve rien qui puisse être comparé à la négation. Le postulat, selon lequel l'espace et le temps sont des formes obligatoires de nos actes psychiques, s'y trouve en défaut. De plus, le Ça ignore les jugements de valeur, le bien, le mal, la morale¹⁷⁷.

Tout comme l'inconscient de la première topique, Freud décrit aussi le Ça comme lieu premier du psychisme : « À l'origine, tout était Ça. Le Moi s'est développé à partir du Ça sous l'influence persistante du monde extérieur. »¹⁷⁸.

Ce *moi* constitue la seconde instance de la personnalité postulée par Freud. Lieu de l'identité personnelle, le moi est en partie consciemment accessible, mais aussi pour une grande part inconscient¹⁷⁹. Pour l'enfant qui grandit, ce moi se forme progressivement à partir d'identifications à l'image du corps, au sexe, au nom, à différents traits empruntés aux êtres et objets de son entourage¹⁸⁰ qu'il incorpore et intériorise peu à peu¹⁸¹. Éventuellement, le moi médiatise aussi le rapport de l'être avec le surmoi, lieu de la conscience morale.

¹⁷⁶ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Ça », p. 168.

¹⁷⁷ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, 256 p.; cité par Bergeret, *Psychologie pathologique*, p. 58.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹⁷⁹ Bergeret, *Psychologie pathologique*, p. 59; Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Moi », p. 785-786.

¹⁸⁰ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Moi », p. 785-786.

¹⁸¹ Bergeret, *Psychologie pathologique*, p. 59.

Ce *surmoi*, troisième et dernière instance psychique postulée par Freud dans sa deuxième topique, se forme au moment du déclin du complexe d'Œdipe¹⁸² et Freud a dit qu'il en est l'héritier. Pour mieux illustrer l'Œdipe, revenons à notre jeune garçon qui, vers l'âge de 3 ans, découvre la différence des sexes et à la même période, nomme ouvertement son désir de sa mère à qui il répète souvent candidement qu'il souhaite l'épouser. À cette époque de sa vie, cet enfant voit son père, qui l'empêche d'accéder à son objet d'amour, comme un rival. Il éprouve envers lui haine et colère.

Tout se passe, schématiquement, comme si une prédilection sexuelle s'affirmait de bonne heure, de sorte que le garçon verrait dans son père, et la fille dans sa mère, un rival qu'il gagnerait à écarter [...] il se peut que nous ayons tous senti à l'égard de notre mère notre première impulsion sexuelle, à l'égard de notre père notre première haine; nos rêves en témoignent. Œdipe qui tue son père et épouse sa mère ne fait qu'accomplir un des désirs de notre enfance¹⁸³.

Pour Freud, le conflit de l'Œdipe est résolu par le complexe de castration : l'enfant qui bientôt réalise que son père est plus fort que lui éprouve la peur intense que celui-ci ne le castré pour le punir de ses désirs incestueux. Cette angoisse de castration est confirmée, chez le jeune garçon, par le fait que les filles ne possèdent pas de pénis et il conclut, dans ses élaborations fantasmatiques, qu'elles ont été castrées. Il en résulte chez lui un refoulement massif de ses désirs envers la mère et une identification au père. Pour Freud, ce conflit de l'Œdipe est universel, caractéristique de l'espèce humaine¹⁸⁴ et c'est de la résolution de ce conflit que naît le surmoi. C'est dire qu'en

¹⁸² Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Surmoi », p. 1281.

¹⁸³ Freud, *L'interprétation des rêves*, 254 p.; cité dans Roger Perron, « Complexe d'Œdipe », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 353.

¹⁸⁴ Notons que cet aspect, selon lequel le jeune garçon éprouve un conflit entre son désir sexuel pour sa mère et l'interdit posé par le père rival, représente la forme positive du complexe d'Œdipe. Dans sa forme négative, l'Œdipe se présente plutôt comme un amour pour le père couplé à une haine jalouse de la mère. Freud suggère que la version positive et négative sont généralement présentes en différents moments et différentes formes chez l'enfant. Par ailleurs, Freud a d'abord insisté sur le fait que le complexe d'Œdipe pouvait être transféré tel quel au développement de la jeune fille. Il s'est par contre ravisé dans son article de 1923 sur *L'organisation infantile génitale de la libido*. Dans cet écrit, il met en effet en valeur le fort amour de la fille pour sa mère avant l'Œdipe, avec la conséquence que la

acceptant qu'il ne pourra jamais posséder sa mère, en internalisant le tabou universel de l'inceste et la règle de l'exogamie, le jeune enfant accepte la distance qui existe entre sa mère, son premier objet d'amour, et lui. Désormais, la relation fusionnelle qui existait entre elle et lui dans les premiers mois de vie n'est plus. Avec l'avènement de l'Œdipe, notre jeune garçon a eu une première connaissance du fait que les êtres sont sexués et qu'il existe entre eux une distance inexorable. Or, c'est ce premier renoncement fondateur qui lui permet, soudain, de se tourner vers de nouveaux objets d'amour. C'est ce qui l'ouvrira aussi, dans un même mouvement, au monde de son père à qui il s'identifie maintenant, au monde de sa famille élargie, et plus tard à la société, à la culture. C'est le respect de la règle fondamentale qui vient du tabou de l'inceste qui permet à l'enfant de développer un sens moral, une capacité de travailler afin de réaliser ses désirs dans la réalité – c'est-à-dire autrement que par la fusion avec sa mère – une capacité, aussi, de s'approprier son héritage culturel.

jeune enfant devra changer d'objet d'attachement au cours de cette phase, soit de la mère au père. Il insiste aussi sur le fait que pendant le stade phallique, le seul organe qui compte, tant pour la fille que pour le garçon, est le phallus. Fantasmatiquement, la fille a donc déjà été castrée et, au contraire de chez le garçon, le complexe d'Œdipe débute chez elle avec le désir de posséder le membre paternel. Elle cherche donc à nier ou réparer le préjudice qu'elle a subi par cette castration. Freud insiste cependant sur l'aspect symbolique plutôt que biologique du phallus, et postule dès 1917 que celui-ci peut correspondre dans l'imaginaire de la fille aux fèces ou à un enfant qu'elle voudrait offrir à son père. (Voir Perron, « Complexe d'Œdipe », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 354-356). Cette théorie de Freud sur l'Œdipe féminin a été l'objet de nombreuses critiques et a suscité plusieurs réflexions complexes, de sa parution jusqu'à ce jour. D'une part, plusieurs psychanalystes (Karen Horney, Ernest Jones, Mélanie Klein, Helene Deutch) ont en effet proposé que l'envie du pénis est une donnée primaire et non secondaire, et qu'elle ne se manifeste donc pas en réaction à des désirs primitifs. D'autre part, les féministes ont aussi dénoncé le côté phallocentrique des postulats freudiens, faisant ressortir qu'elle était propre à la société patriarcale dans laquelle Freud évoluait, ainsi qu'à sa propre condition d'homme. (Perron, « Complexe d'Œdipe », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 354-356; Julia Kristeva, « Sexualité féminine », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1654-1666). Il est aujourd'hui plutôt proposé que les enfants des deux sexes vivent un trauma en constatant qu'ils sont différents les uns des autres, et chacun s'appuie sur son groupe de pairs pour se valoriser et dévaloriser l'autre. Il faut donc situer l'angoisse de castration et l'envie du pénis dans une continuité narcissique, la fille souhaitant avoir les avantages sociaux liés au genre masculin plutôt que l'organe masculin lui-même. (Colette Chiland, « Envie du pénis », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 550-551; Monique Schneider, « Féminité », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 630-631). Pour une lecture plus exhaustive de ce sujet, voir aussi : Karen Horney, *Feminine Psychology*, New York, W. W. Norton, 1967, 269 p. et Françoise Dolto, *Libido féminine*, Paris, Carrere-Kian, 1987, 358 p.)

3.6 Pulsion de vie et pulsion de mort

Le troisième et dernier remaniement que Freud fait de sa théorie pulsionnelle le mène à définir la pulsion de vie (Éros) et la pulsion de mort (Thanatos), théorie qu'il gardera jusqu'à la fin de sa vie et qui englobe ses théories antérieures. Il postule alors que la pulsion de mort vise à réduire les tensions psychiques jusqu'à les ramener au point zéro, la mort. D'abord dirigée vers l'intérieur avec une tendance à l'autodestruction, Freud conçoit que la pulsion de mort est plus tard tournée vers l'extérieur, où elle prend la forme d'agression et de destruction¹⁸⁵. La pulsion de vie, quant à elle, recouvre à la fois les pulsions sexuelles mais aussi les pulsions d'autoconservation que Freud avait postulées dans un premier temps. Son but est la liaison d'unités toujours plus grandes qu'elle cherche à maintenir¹⁸⁶. Freud rapproche donc d'abord la pulsion de vie des processus secondaires, qui visent la liaison des pulsions, alors que la pulsion de mort peut être rapprochée des processus primaires, au sein desquels les pulsions sont non liées : « Le but de l'Éros est d'établir de toujours plus grandes unités, donc de conserver : c'est la liaison. Le but de l'autre pulsion, au contraire, est de briser les rapports, donc de détruire les choses »¹⁸⁷. Dans tous les cas, pour Freud, » la vie serait un combat entre ces deux tendances »¹⁸⁸ et ce serait cette intrication de la pulsion de mort et de la pulsion de vie qui permettrait de conserver « une distance supportable entre le sujet et l'objet et de rendre ainsi possible une élaboration du désir »¹⁸⁹. La théorie des pulsions de vie et des pulsions de mort, particulièrement cette dernière, a été largement critiquée et, comme Freud le reconnaissait lui-même à la fin de sa vie, a « trouvé peu d'écho [...] même parmi les

¹⁸⁵ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous « Pulsions de mort », p. 371-378.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 378-380.

¹⁸⁷ Freud, *Abrégé de psychanalyse*, 84p; cité dans Delion, « Liaison / Déliaison des pulsions », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 975.

¹⁸⁸ Isaac Salem, « Pulsion de vie (Éros) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1431.

¹⁸⁹ Salem, « Pulsion de vie (Éros) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1432.

psychanalystes »¹⁹⁰, ceci bien que certains de ses successeurs, dont Klein, Lacan et Green, aient inclus cette notion dans leur propre apport théorique. Nous voyons cependant l'utilité d'en faire mention dans notre travail en égard du potentiel d'agressivité et de destruction à laquelle elle réfère.

Le film *Trois temps après la mort d'Anna* permet d'illustrer la théorie pulsionnelle de Freud. Nous avons vu en introduction que tout le film nous paraît traversé par une dualité qui oppose les formes les plus nobles de l'Art, de la sublimation et de la civilisation humaine à la nature brute et sauvage de notre condition mortelle. C'est ainsi, par exemple, que la première scène montre Anna interprétant de façon virtuose un morceau de Beethoven au violon, alors que la scène suivante nous montre son corps inerte et sans vie après qu'elle ait été assassinée. Plus loin dans le film, nous verrons que l'incapacité de Françoise à se raconter est mise en contraste avec toute la densité symbolique d'une œuvre de Léonard de Vinci exprimant un drame similaire au sien. Dans les termes de Freud nous pourrions de même nous demander si, chez le meurtrier d'Anna, la pulsion de mort, manifestée en violence brute à l'égard d'autrui, a dominé la pulsion de vie. Françoise elle-même sent en elle toute la violence de cette pulsion lorsqu'elle confie : « *J'voudrais qu'y meure. Lentement. Au bout de son sang. Dans des souffrances horribles...* »¹⁹¹. Pourtant, l'endeuillée ne traque pas le meurtrier de sa fille pour le torturer et le tuer elle-même. Elle paraît même ébranlée par la force de sa propre violence, comme si elle ne se reconnaissait pas dans ces désirs sauvages : « *Desfois j'ai l'impression que la vie réelle existe pas. Que c'est juste un rêve...* »¹⁹². Nous pourrions donc suggérer qu'à ce moment précis pour Françoise, les pulsions de vie, propres à la préservation de soi et de la civilisation, luttent contre la violence des pulsions de mort. Si nous devions expliquer le même extrait en d'autres

¹⁹⁰ Pierre Delion, « Pulsion de mort (Thanatos) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1428-1431.

¹⁹¹ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

¹⁹² *Ibid.*

mots de la théorie freudienne, nous pourrions suggérer que la vie psychique de Françoise semble habituellement vécue sous l'égide des processus secondaires, en contact avec le principe de réalité selon lequel notre société ne punit pas le crime selon la loi du Talion, répondant à un crime œil pour œil, dent pour dent. Or, dans ce moment du film, elle semble ébranlée par la force brute des processus primaires qui surgit en elle, s'exprimant dans le fantasme de voir souffrir et mourir le meurtrier de sa fille. Dans les termes de la première topique, Freud dirait que la violence et la haine fondamentale de Françoise, habituellement refoulées dans l'inconscient, surgissent maintenant dans son préconscient et son conscient, mettant en échec la barrière de la censure qui l'empêcherait habituellement de livrer aux autres de telles pensées. C'est par ce retour du refoulé dans le conscient que nous comprenons dès lors sa façon d'être ébranlée et de questionner son sens de la réalité : « *Desfois j'ai l'impression que la vie réelle existe pas. Que c'est juste un rêve...* »¹⁹³. Dans les termes de la seconde topique finalement, nous dirions que la force pulsionnelle propre au ça se manifeste dans les mots de violence de Françoise, mais que cette violence vient se heurter à la force de son surmoi, en contact avec ses interdits intérieurs et son sens moral. C'est dès lors le moi qui agit comme médiateur entre ces deux instances, laissant Françoise déstabilisée par les mouvements contraires qui l'habitent. Peu importe les concepts freudiens que nous employons pour le décrire cependant, retenons que ce moment du film traduit bien le bouleversement intérieur propre à la crise de Françoise, et nous y reviendrons à quelques reprises pour mieux illustrer nos propos.

En résumé, partant de son concept de pulsion, Freud différencie donc les processus primaires et les processus secondaires, qu'il élabore au sein de sa première topique – qui définit l'inconscient, le conscient et le préconscient – puis au sein de sa seconde topique – où il conceptualise le ça, le moi et le surmoi. Éventuellement, un

¹⁹³ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

remaniement de sa théorie le mène aussi à regrouper toutes les pulsions sous l'égide de la pulsion de vie ou de la pulsion de mort. Rappelons à nouveau que dans le cadre de notre travail, nous référerons principalement aux concepts plus globaux que sont ceux des processus primaires et secondaires, sauf quand des citations des divers auteurs de la psychanalyse nous mèneront à référer aux termes propres aux deux topiques ou à la théorie de la pulsion de vie ou de mort, ou encore lorsque l'emploi de l'un de ces concepts nous paraîtra ponctuellement plus éclairant pour notre compréhension parce que plus précis.

3.7 Comparaison des théories de l'anthropologie religieuse et de la psychanalyse

Nous avons vu en début de chapitre les bases de la théorie de la dialectique du sacré et du profane postulée par les théories de l'anthropologie religieuse. Nous nous sommes ensuite intéressés à la théorie freudienne des processus primaires et secondaires. Pour soutenir notre hypothèse qu'il existe une homologie de structure entre l'approche de l'anthropologie religieuse et celle de la psychanalyse et que la première peut se montrer éclairante pour la seconde, nous tâcherons dans la section qui suit de les comparer. Plus spécifiquement, nous observerons le rapport dialectique qui traverse chacune de ces approches, les liens que nous pouvons faire entre sacré et processus primaires, ceux que nous décelons entre profane et processus secondaires et nous noterons en dernier lieu la nostalgie des origines qui peut être décelée à travers chacune d'elles. Nous nous attarderons évidemment aussi à noter les différences que nous notons entre ces deux approches.

Notons d'abord que les théories dont nous avons discuté jusqu'ici, soit celle du sacré et du profane proposée par l'anthropologie religieuse et celle des processus primaires et secondaires proposée par Freud, sont basées sur un *rapport dialectique* qui leur est fondamental. Nous avons vu qu'au sein de l'anthropologie religieuse, le sacré et le

profane tout à la fois s'opposent l'un et l'autre, mais ne peuvent se conceptualiser l'un sans l'autre. Nous retrouvons une idée tout à fait semblable dans l'idée que Freud se fait d'une pulsion dualiste, dont les deux formes sont intriquées au point de ne faire sens que l'une par rapport à l'autre¹⁹⁴. Ce rapport dialectique se traduit ensuite dans la théorie pulsionnelle par la conceptualisation que Freud offre des processus primaires et secondaires, dialectique visible lorsqu'il commente que les processus primaires ne pourraient se rencontrer chez un être sans être accompagnés des processus secondaires¹⁹⁵, observant que la vie psychique est entièrement régie par l'équilibre de ces deux processus¹⁹⁶. Il est vrai que dans l'élaboration de ses deux topiques, Freud ne postule pas uniquement deux entités psychiques, mais trois. Même dans ce cas cependant, il ramène chacune de ces entités sous l'égide des processus primaires ou secondaires qui demeurent dialectiques. Ainsi dans la première topique l'inconscient appartient au régime des processus primaires, alors que le préconscient et le conscient travaillent sous le régime des processus secondaires. Dans la seconde topique, le ça, le moi et le surmoi fonctionnent tous en partie sous le mode des processus primaires inconscients, mais le moi et le surmoi sont aussi régis en partie par les processus secondaires. Ce même rapport dialectique s'étend subséquemment pour l'auteur à sa théorie des pulsions de vie et de mort, alors qu'il soutient la vie serait un combat entre la tendance à la liaison propre à la pulsion de vie et la tendance à la déliaison propre à la pulsion de mort¹⁹⁷.

Au-delà du simple rapport dialectique que l'on retrouve au sein des théories de l'anthropologie religieuse et celle de Freud par contre, c'est l'homologie qui existe entre les pôles respectifs de chacune de ces deux dialectiques qui nous paraît la plus

¹⁹⁴ Salem, « Pulsion de vie (Éros) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1431-1432.

¹⁹⁵ Perron, « Processus primaire, processus secondaire », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1341.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 1341.

¹⁹⁷ Salem, « Pulsion de vie (Éros) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1431.

importante et féconde. Nous rapprochons ainsi le pôle du sacré du pôle des processus primaires et celui du profane du pôle des processus secondaires.

3.8 Homologie du sacré et des processus primaires

Nous avons ensuite vu que Roger Caillois décrit le sacré comme « ce qui donne la vie et qui la ravit, la source d'où elle s'écoule, l'estuaire où elle se perd »¹⁹⁸. Dans des termes qui font suite à ceux de Caillois, Bataille définit le sacré comme « le bouillonnement prodigieux, le déchaînement exubérant, aveugle et violent de la vie sous toutes ses formes »¹⁹⁹. Ces auteurs évoquent donc à la fois que le sacré est constitué du mouvement premier à la source de toute vie, mais aussi que ce sacré s'écoule et se déchaîne aveuglément, hors de tout ordre, sans entrave et sans limite. Bataille illustre que dans le sacré, tout se fond en un grand Tout, dans la grandiose mais implacable continuité de la vie, dans un état de continuité et d'*indifférenciation*. Il va plus loin lorsqu'il souligne que le sacré, dans cette forme première et malgré qu'il soit source de vie, se manifeste comme « un déchaînement que l'ordre des choses, pour durer, doit absolument enchaîner, endiguer »²⁰⁰. C'est dire que selon Bataille, si la vie humaine tire sa source *du* sacré, elle ne peut être vécue *dans* le sacré : dans cet univers indifférencié, chaotique et puissant, la vie humaine, en tant qu'humaine et viable, est impossible et ne pourrait se poursuivre.

Il nous apparaît que nous retrouvons une idée très similaire dans la définition que Freud donne de la pulsion telle qu'elle se manifeste au sein des processus primaires, bien qu'il emploie des termes tirés du monde biologique pour la décrire. Il caractérise en effet la pulsion comme une force première, instinctive, vitale, une impulsion au

¹⁹⁸ Caillois, *L'homme et le sacré*, 254 p.; cité dans Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 106.

¹⁹⁹ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 108.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 108.

mouvement, une énergie psychique qui s'écoule librement, sans entrave, dans un glissement de sens permanent. Freud souligne aussi, lorsqu'il s'emploie à définir l'inconscient et le ça, que les processus primaires fonctionnent hors de tout ordre, hors de toute logique. Il précise ainsi que dans l'inconscient : « les pulsions tracent chacune leur chemin et s'imposent indépendamment de toute cohérence »²⁰¹. De même, il observe que les processus qui s'y déroulent n'obéissent pas aux règles logiques de la pensée : « Le principe de contradiction n'y existe pas. On n'y trouve rien qui puisse être comparé à la négation. Le postulat, selon lequel l'espace et le temps sont des formes obligatoires de nos actes psychiques, s'y trouve en défaut. »²⁰².

Ce monde qui fonctionne hors de tout ordre, Freud le décrit aussi comme un monde indifférencié. En effet, nous avons vu que dans les premiers mois de vie, pour le nourrisson qui fonctionne uniquement selon les principes des processus primaires, le monde et lui-même forment un tout : l'enfant ne peut différencier ni sa propre existence de celle de sa mère, ni sa propre pensée de la réalité extérieure. Dans ce moment premier de son psychisme, il n'y a pas encore de « je » qui existe en tant qu'entité séparée et consciente. Le lieu des processus primaires est « le réel de l'inconscient qui échappe à la saisie, mais où « ça » pense à l'insu du sujet²⁰³ ». Freud observe qu'un tel univers constitué uniquement des processus primaires ne pourrait permettre la survie humaine, mais devient possible dans un contexte où on comprend que les soins maternels viennent y pallier dans les premiers mois de vie²⁰⁴.

²⁰¹ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Ça », p. 168.

²⁰² Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, 256 p.; cité par Bergeret, *Psychologie pathologique*, p. 58.

²⁰³ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Ça », p. 168.

²⁰⁴ Sigmund Freud, « Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique », trad. par Jean Laplanche, *OCF.P XI*, 1940, p. 12-21; cité dans Perron, « Processus primaire, processus secondaire », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1341-1342.

On peut postuler, finalement, un rapport similaire en ce qui a trait à la pulsion de mort. Nous avons vu que Freud la rapproche des processus primaires, mais il s'y ajoute une notion d'autodestruction ou d'hétéroagresssion. Le but de la pulsion de mort est d'ailleurs de briser et détruire les rapports et les choses²⁰⁵. Nous concevons donc, avec Freud, que comme les processus primaires ne pourraient exister seuls, la pulsion de mort doit elle aussi toujours être couplée à la pulsion de vie pour que se maintienne « une distance supportable entre le sujet et l'objet et [...] rendre ainsi possible une élaboration du désir »²⁰⁶. En d'autres mots, si la pulsion de mort devait exister seule, rien ne nous empêcherait de violenter ou de détruire l'Autre par le viol et le meurtre. Au contraire, cette pulsion doit donc toujours être couplée à la pulsion de vie, qui travaille à l'autoconservation et à la préservation de l'espèce, et permet de nommer le désir dans le langage plutôt que de l'agir en gestes.

Pour la psychanalyse, le pôle pulsionnel des processus primaires est donc marqué par le déchaînement d'une force de vie puissante qui se libère sans entrave et se manifeste par un chaos au sein duquel rien n'est différencié, tout comme c'est le cas du sacré dans la théorie de l'anthropologie religieuse et ce, même si ces disciplines semblent s'adresser à des réalités à première vue bien différentes. Ces deux approches soutiennent de même que la vie humaine ne pourrait se déployer dans cette indifférenciation. Il importe donc de s'intéresser aux digues qui permettent de harnacher et de lier cette force.

²⁰⁵ Freud, *Abrégé de psychanalyse*, 84 p.; cité dans Delion, « Liaison / Déliaison des pulsions », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 975.

²⁰⁶ Salem, « Pulsion de vie (Éros) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1432.

3.9 Homologie du profane et des processus secondaires

Si pour Freud les processus primaires sont premiers dans le temps de la vie psychique, nous avons vu qu'ils sont peu à peu endigués par la venue des processus secondaires, qui interviennent pour contrôler et réguler l'énergie pulsionnelle, et la lier à des représentations d'objets puis de mots, au service du principe de réalité²⁰⁷. Nous avons expliqué que c'est par ce processus que le nourrisson peut progressivement différencier sa propre existence de celle d'un autre, développer une identité de pensée et la capacité de reporter dans le temps la satisfaction de ses désirs, ce qui lui permet de se soumettre aux contraintes de son environnement²⁰⁸. Pour Freud, c'est donc l'avènement des processus secondaires qui permet à l'enfant d'acquérir peu à peu une conscience de lui-même. C'est la conscience de cette distance qui lui permettra aussi, entre autres avec la venue du complexe d'Œdipe et l'acquisition du surmoi, de comprendre que la séparation qui existe entre lui-même et sa mère, les autres et le monde, sera éternellement présente. Avec le respect de la règle fondamentale qui vient du tabou de l'inceste et qui lui apprend qu'il ne peut plus désormais s'unir à sa mère dans un rapport fusionnel, l'enfant développe un sens moral et apprend à se tourner vers le monde, au sein duquel il peut travailler afin de réaliser ses désirs dans la réalité. C'est aussi en se tournant vers ce monde qu'il peut s'approprier son héritage culturel. La même chose peut être dite de la pulsion de vie : c'est parce que cette pulsion vise non seulement l'autoconservation de l'individu mais aussi de l'espèce que l'individu apprend à contenir l'agressivité propre à la pulsion de mort pour se tourner vers la civilisation et sa culture²⁰⁹.

²⁰⁷ Perron, « Processus primaire, processus secondaire », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1340.

²⁰⁸ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Processus », p. 985.

²⁰⁹ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous « Pulsions de vie », p. 378.

Dans un sens similaire, nous avons vu qu'au sein de la théorie de l'anthropologie religieuse, Bataille postule que c'est l'avènement de la conscience qui instaure une discontinuité, une distance humanisante face au grand Tout que forme l'univers. C'est cette distance, pour Bataille, qui permet à l'homme d'établir une rupture entre lui et le monde afin de l'observer et, plus tard, de le modeler à ses fins, dans un réel où le travail devient possible. Nous avons vu que dans la dialectique du sacré et du profane proposée par l'anthropologie religieuse, c'est par cette distanciation que l'humanité endigue ce qui devient pour elle le sacré : elle pose le sacré du même mouvement par lequel elle s'en sépare²¹⁰. C'est donc la *distance*, par la rupture qu'elle permet, qui fonde les sphères du sacré et du profane.

Pour Freud comme pour Bataille, c'est donc la conscience d'une distance radicale entre soi et le monde qui permet d'endiguer soit les processus primaires, soit le sacré. Tant pour l'approche psychanalytique que pour l'anthropologie religieuse, c'est cette distance qui rend possible la vie humaine telle que nous la connaissons, c'est-à-dire une vie où le respect de l'Autre, le respect de la distance qui nous sépare de lui, devient possible. Et parce que nous acceptons cette distance, cette différenciation, cette réalité qui nous éloigne d'un monde fusionnel, nous devenons aussi capables d'un travail sur le monde.

3.10 La nostalgie des origines

Tant la théorie psychanalytique que l'anthropologie religieuse s'entendent donc pour dire qu'on ne pourrait vivre dans le sacré ou dans un monde qui serait constitué entièrement des processus primaires; les deux approches soutiennent ainsi qu'il est nécessaire d'endiguer ce monde premier, sacré, par le biais du monde second et profane que nous rapprochons des processus secondaires. Mais il demeure vrai aussi

²¹⁰ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 110.

que la vie profane, si elle dure trop longtemps, en vient à s'user. C'est pour cette raison que l'homme religieux considère, nous l'avons vu plus haut, que le profane, pour faire sens, doit continuellement se ressourcer au contact du sacré.

Il a été dit qu'à partir du moment où il se sépare du sacré, l'homme, selon Bataille, n'a de cesse de vouloir y retourner. Il éprouve la nostalgie des origines, c'est-à-dire qu'il souhaite de tout son être se rapprocher de cette source que Caillois décrit comme celle « qui donne la vie et qui la ravit »²¹¹, celle qui donne son sens profond à la vie, ce sens qui nous fait vivre et ce pour lequel nous sommes prêts à mourir. Face au sacré, le monde profane et ordonné, bien qu'il permette de fonder une existence humaine viable, apparaît nécessairement terne, limité, fini. Ainsi, parce qu'il est guidé par cette nostalgie des origines, la nostalgie d'une vie qui puisse paraître plus vive et sans limites, l'homme cherche à la fois à se protéger du sacré mais aussi à s'en approcher. Nous verrons dans nos prochains chapitres que pour l'homme religieux, c'est par le biais de la religion et des rituels qu'elle propose que ce contact devient possible.

Parallèlement, nous avons écrit que la force pulsionnelle des processus primaires que postule Freud est toujours plus ou moins endiguée par la contrainte des processus secondaires. Or, la nostalgie des origines se profile aussi à travers toute la visée théorique du père de la psychanalyse, et il nous apparaît que ce dernier se languit d'un plus grand contact avec les processus primaires. De fait lorsqu'il élabore sur le conscient et les processus secondaires, Freud laisse transparaître comment la réalité consciente, même si elle offre à l'homme un lieu viable de pensée, la possibilité d'une existence quotidienne, n'en demeure pas moins limitée à ses yeux. Il commente d'ailleurs, au sujet du conscient : « Il en va comme de notre vie : elle ne

²¹¹ Caillois, *L'homme et le sacré*, 254 p.; cité dans Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 106.

vaut pas grand-chose, mais c'est tout ce que nous avons »²¹². Freud souhaite d'ailleurs entre autres que l'objectif de la psychanalyse qu'il fonde soit de « traduire les processus inconscients en processus conscients pour combler les lacunes de notre perception consciente »²¹³. Nous pouvons finalement imaginer qu'il est porté par une idée semblable lorsqu'il postule, plus tard, que nous sommes porteurs d'une pulsion qui vise à réduire les tensions psychiques jusqu'à les ramener au point zéro, la mort²¹⁴. Il semble que la nostalgie des origines se dresse en filigrane de toute la théorie psychanalytique et se traduit chez Freud tant par son désir de trouver une voie qui lui permette de s'approcher des processus primaires que par sa conception qu'il existe en nous une pulsion qui vise à retourner à l'anéantissement.

Bref, il est vrai que l'anthropologie religieuse nous raconte la nostalgie des origines du monde mythique et que la théorie psychanalytique s'adresse plutôt aux origines biologiques et naturelles d'un individu. Nous aurons l'occasion de revenir sur le fait que cette différence nous évoque, entre autres, l'intérêt de Freud pour une psychanalyse qui puisse se baser dans la biologie et le matérialisme, en rupture avec les mythes et la religion. Malgré cette différence, on doit cependant constater les ressemblances qui relient ces deux approches à ce sujet, tout comme nous avons vu les parallèles qui existent entre ces mêmes approches quant aux rapports dialectiques qui leurs sont inhérents.

Nous avons donc illustré, en début de chapitre, comment nous décelons dans le film *Trois temps après la mort d'Anna* un vif contraste entre des scènes où la nature, la vie et la mort nous sont montrées dans leurs aspects les plus bruts, et des scènes où la

²¹² Freud, *Abrégé de psychanalyse*, 84 p.; cité dans Cahn, « Conscient (le) / Conscience », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 372.

²¹³ Freud, *Abrégé de psychanalyse*, 84 p.; cité dans Cahn, « Conscient (le) / Conscience », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 372.

²¹⁴ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous « Pulsions de mort », p. 371.

musique, la peinture et la conversation nous rappellent ce que nous avons en nous de plus civilisé, de plus sublimé. En rétrospective, nous pourrions suggérer, dans les termes que nous empruntons maintenant à l'anthropologie religieuse et à la psychanalyse, que ce film nous montre des scènes où alternent et s'entremêlent sacré et profane, processus primaires et processus secondaires. Nous avons donc travaillé dans ce chapitre à poser les assises et concepts théoriques à partir desquels nous poursuivrons la suite de notre travail d'homologie entre les théories religieuses et psychanalytiques. Sur le plan religieux, nous avons ainsi fait ressortir le rapport dialectique qui existe entre le sacré et le profane, ainsi que les caractéristiques inhérentes à chacune de ces polarités. Du point de vue psychanalytique, nous avons fait ressortir ce même rapport dialectique dans la théorie pulsionnelle de Freud, et exploré plus précisément comment l'auteur conçoit cette théorie dans ce qu'il définit comme les processus primaires et secondaires, les concepts propres à ses deux topiques et finalement à la pulsion de vie et de mort. En rapprochant ces théories l'une de l'autre, nous avons aussi prêté attention à une nostalgie des origines propre à chacune, bien que nous distinguions que l'anthropologie religieuse s'intéresse aux origines mythiques du monde et que la psychanalyse s'intéresse aux origines biologiques de l'homme. Ces bases posées, nous observerons maintenant dans notre prochain chapitre comment cette même analogie peut s'appliquer au temps.

CHAPITRE IV

TEMPS SACRÉ ET PROFANE, TEMPS DES PROCESSUS PRIMAIRES ET SECONDAIRES

Le titre même du film *Trois temps après la mort d'Anna* évoque d'emblée que la temporalité y tient une place prépondérante. Ce temps, c'est d'abord évidemment celui qui passe et s'égrène, jour après jour, heure après heure, alors que défilent les semaines et les saisons sur la campagne de Kamouraska où la neige et le vent, omniprésents en hiver, cèdent doucement la place à la fonte des glaces puis au verdoisement du printemps.

Paradoxalement, le temps, pour Françoise, est aussi un temps qui *ne passe pas*. Il s'agit de son propre *temps intérieur*, pour employer le titre que donne la réalisatrice Catherine Martin à la première partie du film, et celui-ci semble totalement aliéné, séparé du temps de la vie extérieure. Alors qu'elle est tout entière à sa souffrance, chacune des tâches quotidiennes de l'endeuillée – se faire à manger, prendre une douche, se rendre à l'épicerie, passer le balai – semble se lier pour elle dans une seule et même longue journée dépourvue de sens. De surcroît, même les quelques rêves qu'elle fait sont entremêlés au film sans discontinuité, sans changement de caméra, sans changement de tonalité, comme si sommeil et éveil ne formaient plus en elle qu'un seul temps unifié.

Un phénomène similaire se produit dans la seconde partie du film, celle que Catherine Martin désigne comme *Le temps rompu*. Lorsqu'elle est pour la première fois capable de parler de sa fille, lorsqu'elle peut finalement s'ouvrir sur son drame à Édouard, c'est *au présent* que Françoise s'exprime d'abord :

J'ai une fille. Elle s'appelle Anna. Elle a 23 ans, elle est violoniste. La musique c'est toute sa vie. Elle fait partie d'un quatuor à cordes. Ils ont donné un concert il y a quelques semaines, ils ont joué un des derniers quatuors de Beethoven. Ce soir-là, je l'avais jamais vue jouer comme ça, c'était tellement beau. J'oublierai jamais. C'est une pièce difficile. Un jour elle m'a dit que si elle arrivait à jouer ça en concert, elle pourrait mourir. C'est une enfant très intense.²¹⁵

Nous entendons, dans ces quelques paroles, toute la détresse de Françoise : sa fille, en elle et dans ce moment, est parfaitement et entièrement *présente et vivante*. Sa mort semble ne jamais être survenue, elle continue à exister dans un espace où le temps ne s'est pas écoulé, n'est jamais passé.

Cette possibilité qu'a le temps de s'arrêter, nous la rencontrons de même lorsque, plus loin dans le film, sa grand-mère, sa mère et sa fille viennent la visiter dans la demeure ancestrale. Celles-ci ne lui apparaissent pas, par exemple, sous la forme de fantômes semi-translucides venus du passé ; au contraire, les trois femmes agissent et se déplacent dans la vieille maison comme elles l'ont toujours fait, montrant bien que pour Françoise, elles continuent d'exister *au présent*. Ainsi, la grand-mère de Françoise, entrant lentement dans la cuisine, s'occupe d'abord de fermer le rond du poêle sur lequel l'endeuillée a laissé distraitement sa soupe déborder avant de se diriger vers elle. Apaisée de la voir, réconfortée par sa présence, Françoise se serre contre la vieille femme, lui confie sa peine, hume son parfum dans son cou. De la même façon, c'est en montant avec difficulté le vieil escalier de bois que la mère de

²¹⁵ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

Françoise vient la rejoindre dans sa chambre et s'assoit sur son lit. Finalement, alors qu'elle regarde le violon de sa fille, c'est au présent que cette dernière entame la conversation avec elle. À chacune de ces trois femmes de sa vie, Françoise demande de rester et chacune, à son tour, lui répond ces mêmes mots: « *Je suis là* ». Chacune lui signifie ainsi de façon claire qu'elle est bien présente, qu'elle n'est jamais partie et ne partira jamais.

Comment l'histoire de Françoise peut-elle nous aider à penser le temps de la crise, en des termes psychologiques ou religieux? En partant du film, nous avons rapproché au chapitre précédent la théorie de la dialectique du sacré et du profane en anthropologie religieuse, de celle des processus primaires et secondaires en psychanalyse. Nous avons observé qu'il existait une homologie entre les caractéristiques attribuées au sacré dans le domaine religieux et à celles attribuées aux processus primaires en psychologie. Nous avons fait le même parallèle entre les caractéristiques du profane et des processus secondaires. Ce que nous observons de la crise vécue par Françoise nous offre maintenant la possibilité d'étendre notre réflexion sur l'homologie structurelle de ces deux approches au rapport que celles-ci entretiennent avec le temps.

L'homme scientifique contemporain pense le temps en termes objectifs et chronologiques : c'est le temps des horloges et des chronomètres, le temps qui s'écoule, s'égrène en secondes et en minutes sur le rythme régulier des années. C'est le temps d'un monde neutre et objectivé. Pourtant, notre expérience quotidienne du temps est toute autre. Nous savons combien les heures sont longues à l'enfant qui attend avec impatience de pouvoir déballer ses cadeaux le soir de Noël ou à l'amoureux qui se languit d'être réuni avec celle qu'il aime. À l'inverse, nous avons tous fait l'expérience du temps qui file et raccourcit lorsque nous avons un travail à terminer, de trop nombreuses tâches à faire ou lorsque s'approche le moment de

quitter nos êtres chers. Dans chacune de nos vies, il existe aussi des moments qui seront toujours entièrement, intrinsèquement et ontologiquement différents des autres, au sens où ces temps participent à changer entièrement notre vie. C'est à un tel temps hors du commun qu'appartient, pour Françoise, le moment de la mort de sa fille et le temps de la crise qui l'habite. Pour elle, le temps semble s'être figé, arrêté, il ne passe plus. On peut penser que ce pourrait aussi être le cas, pour d'autres, des premiers gestes amoureux, d'une fête exceptionnelle, de la naissance d'un enfant. Or, le regard religieux et le regard psychanalytique proposent justement que le temps est toujours vécu sur un mode subjectif, jamais qualitativement neutre, homogène ou continu. Pour l'homme religieux, le temps est polarisé entre des moments profanes et sacrés, rythmé par ces temps. Nous verrons que des notions similaires se retrouvent en psychanalyse, où Freud différencie le temps des processus primaires de celui des processus secondaires.

4.1 Temporalité du profane

Avant le décès de sa fille, nous pouvons penser que la vie, pour Françoise, s'écoule normalement, au rythme régulier des jours et des heures qui passent, comme les saisons sur la campagne québécoise. Pour l'homme religieux, le temps *profane*, désigne aussi, de fait « la durée temporelle ordinaire dans laquelle s'inscrivent les actes dénués de signification religieuse »²¹⁶. Il s'agit d'un temps relativement linéaire, formé par la suite continue des gestes quotidiens, répétitifs. C'est le temps du travail nécessaire, le temps des gestes réguliers par lesquels l'homme assure chaque jour sa subsistance. C'est le temps de la routine, un temps monotone. Or, nous verrons que comme tout ce qui est profane, ce temps, s'il est perpétué trop longtemps, en vient à s'user, à perdre son sens et sa direction. C'est pourquoi il doit toujours se régénérer au contact du *temps sacré*.

²¹⁶ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Coll. « Folio Essais », Paris, Gallimard, 1965, p. 63.

4.2 Le temps sacré, temps de l'éternité

Pour l'homme religieux, le *temps sacré* est un temps à part, totalement différent du temps profane, soit parce qu'il s'y produit un événement premier, exceptionnel et fondateur – défini par Eliade comme une hiérophanie, c'est-à-dire l'irruption soudaine du sacré dans le monde profane²¹⁷ – soit parce que, d'une façon convenue socialement, on y revit cet événement exceptionnel et fondamental par le biais du rite, de la fête, de la liturgie. En ce sens, la première qualité du temps sacré est d'être *réversible* : en effet, le temps sacré participe d'une *éternité primordiale*, qui ne progresse pas, n'avance pas, ne passe pas. Il s'agit d'un *temps des origines*, un *Temps du rêve*²¹⁸ qui demeure toujours contemporain et accessible.

*Le Temps sacré est par sa nature même réversible, dans le sens qu'il est, à proprement parler, un Temps mythique primordial rendu présent. Toute fête religieuse, tout Temps liturgique, consiste dans la réactualisation d'un événement sacré qui a eu lieu dans un passé mythique, « au commencement »*²¹⁹.

L'homme religieux débouche périodiquement dans le Temps mythique et sacré, retrouve le *Temps de l'origine*, celui qui « ne coule pas » parce qu'il ne participe pas à la durée temporelle profane, est constitué par un *éternel présent* indéfiniment récupérable²²⁰.

Qu'il s'agisse de la bénédiction de la nourriture ou de la fête qui marque le début de la nouvelle année, l'homme qui participe au temps sacré – par le biais, entre autres, d'un rituel – ne fait donc pas que se souvenir ou commémorer des gestes mythiques effectués par les dieux d'un passé lointain: il participe à cet acte qui se rejoue *au présent*, il le réactualise, *il devient le contemporain des dieux*. Plus encore, dans de

²¹⁷ Eliade, *Le sacré et le profane*, 185 p.; cité dans Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 33.

²¹⁸ Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 77.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 63.

²²⁰ *Ibid.*, p. 79.

nombreuses instances l'homme religieux s'identifie au dieu dont il refait les gestes, *il devient ce dieu*, il le personnifie, il fait face aux mêmes réalités que ce dieu a vécu au temps des commencements. Lorsque des aborigènes de l'île polynésienne de Tikopia participent à la réparation rituelle des barques, par exemple, ils rejouent la scène même dans laquelle les dieux ont enseigné aux ancêtres mythiques à réparer leurs barques : ils deviennent ce dieu et ces ancêtres, et leur barque devient *la barque même* qui servit à ce premier enseignement²²¹. Par le biais du rite ou de la fête, le temps sacré et réversible s'inscrit donc dans le présent, toujours le même, éternel, primordial, et c'est par l'accès à ce temps sacré que le monde quotidien reprend son sens.

De par sa nature réversible et à travers la réactualisation d'un événement fondamental, le temps sacré possède aussi la qualité de s'organiser de façon *cyclique, périodique*. Ainsi le jour du Sabbat, les fêtes de Noël ou de la Toussaint sont autant de moments, pour celui qui les célèbre, qui marquent un temps qualitativement différent du temps quotidien et profane. D'emblée, ces exemples évoquent cependant aussi un rythme : certains gestes sacrés se performant de façon quotidienne, comme le bénédicité au moment du repas du soir; d'autres de façon mensuelle, comme ceux liés aux périodes menstruelles de la femme; certains rites encore sont annuels, comme la célébration de Pâques.

Pour l'homme religieux, la réactualisation cyclique du temps des origines trouve son expression primordiale dans la répétition annuelle de la cosmogonie, la création du monde. Cette occasion est toujours marquée par une fête rituelle, au sein de laquelle se rejoue le mythe du commencement. En effet, dans la plus grande variété de traditions, à des époques différentes et chez des peuples les plus éloignés, différents mythes relatent comment existait d'abord uniquement le *chaos*, avant qu'un dieu ou

²²¹ Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 79-80.

un ancêtre mythique fit émerger de celui-ci le monde ordonné du *cosmos* dans lequel l'homme habite aujourd'hui. Or, pour l'homme des religions primitives, puisque l'espace et le temps sont des créations divines, il existe une correspondance entre le temps (l'année) et l'espace (le monde cosmique). Eliade souligne comment, par exemple : « dans plusieurs langues d'Amérique du Nord, le terme « Monde » (Cosmos) est également utilisé au sens d' « Année » »²²². Ainsi, lorsqu'une année se termine, c'est aussi donc le monde, le cosmos qui tire à sa fin : à travers le passage du temps profane, ce monde s'est usé de son sens et il devient nécessaire de le régénérer, de le recréer au contact du temps sacré. En rejouant le mythe de la création du monde lors de la cérémonie du Nouvel An, l'homme religieux réactualise donc la cosmogonie. Il rejoue d'abord la régression du monde à l'état chaotique et retourne au grand tout indifférencié dont parle Bataille. Cette régression se manifeste par une abolition de la frontière entre morts et vivants, entre dieux, hommes et animaux. On observe un renversement total du comportement habituel : chacun prend part à une excitation hors du commun, les esclaves prennent la place des maîtres et le souverain se comporte en esclave, la modestie cède la place à l'obscénité, et on assiste à des comportements orgiaques et extatiques. C'est par la suite que se fait le triomphe du cosmos, qui vient ramener l'ordre au sein de la population. Par le fait même, c'est le temps tout entier qui, au contact du sacré éternel et immuable, se régénère et revient à son commencement. Pour l'homme religieux, il se produit donc chaque nouvelle année une *réelle annulation* de l'année qui vient de s'écouler : le monde, soudain, revient aux temps de l'origine. Il en va d'ailleurs de même pour l'homme : au contact de ce temps des origines, lui aussi est régénéré : ses fautes sont annulées et il regagne, intactes, les forces vitales de sa naissance. Ainsi, dans l'ici et maintenant de la fête de la nouvelle année, c'est tout à la fois le monde, le temps et l'homme qui retrouvent le

²²² Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 66.

« moment mythique où le monde est venu à l'existence, baignant dans un temps "pur", "fort" et sacré »²²³.

4.3 Nostalgie des origines, nostalgie de l'Autre

L'homme religieux aspire donc toujours à replonger périodiquement dans le sacré, afin d'y retrouver un sens pur et fort, un monde renouvelé. Ce désir de l'homme religieux, c'est la « nostalgie des origines » que nous avons déjà évoquée. Or, si l'homme aspire à retourner à ces origines, c'est aussi qu'il a toujours le désir de vivre dans présence de la force, des dieux ou des ancêtres qui ont fondé son monde, même si cette présence est mystérieuse, en ce sens qu'elle n'est pas toujours visible²²⁴. Devenir le contemporain des dieux et des ancêtres, chercher à revenir à un moment où ceux-ci étaient présents, c'est aussi souhaiter revenir à la perfection des temps premiers. Le temps sacré ouvre donc sur cette double quête, celle de la présence de l'Autre, et celle d'un monde qui soit sanctifié par cette présence.

Dans la fête, on retrouve pleinement la dimension sacrée de la Vie, on expérimente la sainteté de l'expérience humaine en tant que création divine. Le reste du temps on est toujours exposé à oublier ce qui est fondamental : que l'existence n'est pas « donnée » par ce que les modernes appellent « Nature », mais qu'elle est une création des *Autres*, les dieux ou les Êtres semi-divins²²⁵.

C'est donc cette communion, ce partage, cette *rencontre* avec une présence divine, avec l'altérité, qui sanctifie le temps. Car c'est bien d'une *relation* entre l'homme et ses dieux ou ses ancêtres dont il s'agit, et c'est à travers cette présence mutuelle, par la possibilité de cette fréquentation que la vie profane trouve un sens renouvelé : c'est

²²³ Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 71.

²²⁴ *Ibid.*, p. 82.

²²⁵ *Ibid.*, p. 80.

parce que des actes ont été posés dans le temps sacré qu'ils peuvent prendre un sens dans le temps profane. L'homme religieux aspire à vivre près des dieux, car c'est le contact sacré avec ceux-ci qui permet d'illuminer le reste du temps de la vie quotidienne.

Ainsi, nous comprenons comment, pour l'homme religieux, il existe un *temps profane*, linéaire, celui de la vie ordinaire, et un *temps sacré*, qui est celui des origines, celui d'un événement fondateur, celui d'une hiérophanie – cette irruption du sacré dans le profane – et ce temps sacré est constitué d'un éternel présent. Ce temps sacré se vit donc selon une structure cyclique : par le biais des rites et des fêtes périodiques, il peut être indéfiniment récupéré. Or, par ce retour du temps sacré, cette émergence de l'éternel dans le présent, c'est non seulement le temps, mais aussi le monde entier et l'homme lui-même qui sont régénérés et qui reviennent au temps des commencements. Ce désir de retour au commencement, cette nostalgie des origines, pour l'homme religieux, est à la fois nostalgie de la présence des dieux et nostalgie d'un monde rendu pur, fort et illuminé par cette présence.

4.4 Temporalité des processus secondaires

Freud, avec la psychanalyse, propose une observation similaire à celle que fait l'anthropologie religieuse quant au temps profane : nous faisons généralement l'expérience, dans notre vie de tous les jours, d'un temps linéaire, d'un temps qui s'écoule au rythme régulier des heures et des journées. C'est que dans les tâches les plus quotidiennes de notre existence, lorsque nous effectuons les gestes nécessaires à notre travail, au maintien de l'ordre de notre demeure ou aux soins de nos proches, par exemple, notre vie est généralement vécue sous le mode du conscient, le mode des processus secondaires. Ce mode nous offre le lieu d'une pensée ordonnée,

cohérente et donc viable²²⁶, un lieu à partir duquel nous pouvons chaque jour mener notre vie dans la continuité du temps. En psychanalyse en effet, Freud propose que « la relation au temps [...] est liée au travail du système conscient »²²⁷, plus précisément que la dimension du temps est liée aux actes de conscience²²⁸. Or, il est vrai pourtant que notre vie n'est jamais entièrement vécue sous l'égide du conscient et des processus secondaires. L'inconscient et le ça, qui constituent les processus primaires, viennent toujours colorer nos gestes et sont à l'œuvre bien malgré nous : nous savons que ce qui est refoulé dans l'inconscient fait retour dans la conscience, que ce soit dans nos rêves ou par l'humour, un acte manqué, un lapsus ou un symptôme. Puisque le temps du conscient est toujours ponctué par ce temps de l'inconscient, il nous importe donc de mieux comprendre la relation au temps au sein des processus primaires.

4.5 Intemporalité et primauté des processus primaires

Nous avons vu que pour Françoise, le temps de la crise semble ne pas s'écouler, ne pas passer. D'heure en heure, elle semble prise dans un même temps qui se revit toujours au *présent* : le temps du rêve s'entremêle pour elle au temps de l'éveil, les figures féminines de sa vie, pourtant décédées, lui apparaissent et s'adressent à elle comme du temps de leur vivant. Nous pouvons penser de fait que Françoise, entièrement bouleversée par la crise qu'elle traverse, est en contact avec ce que Freud qualifie comme le temps des processus primaires. Freud, nous l'avons déjà vu, considère que les processus primaires sont fondateurs et premiers dans le temps de la psyché humaine, donnés dès le début de la vie, au contraire des processus secondaires

²²⁶ Cahn, « Conscient (le) / Conscience », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 372.

²²⁷ Sigmund Freud, « Le refoulement », *OCF.P. XIII*, trad. par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, 1915, p. 189-204, cité in Sophie de Mijolla-Mellor, « Inconscient (L') », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 844.

²²⁸ Sophie de Mijolla-Mellor, « Temps », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1796.

qui se forment peu à peu au cours de l'existence²²⁹. Ces processus primaires sont aussi intemporels, non ordonnés dans le temps, non modifiés par l'écoulement du temps bref, sans aucune relation avec le temps²³⁰. Or, ces processus les plus archaïques de notre personnalité, lieux du ça, de l'inconscient et du refoulé²³¹, sont non seulement décrits comme totalement indépendants de tout repère temporel, mais aussi de tout repère spatial : « le postulat, selon lequel l'espace et le temps sont des formes obligatoires de nos actes psychiques, s'y trouve en défaut »²³². Au sein des processus primaires, Freud lie donc les notions de temps et d'espace et souligne comment, dans le rêve par exemple, la seconde peut se substituer à la première²³³ :

Freud souligne à plusieurs reprises que la représentation du temps en rêve se fait par l'espace. Il donne l'exemple d'un personnage qui, en rêve, apparaît très petit, comme si on le voyait à travers des jumelles prises à l'envers, ce qu'il interprète comme un éloignement non pas dans l'espace mais dans le temps. Réciproquement, la contiguïté temporelle des associations du patient est à comprendre comme une contiguïté spatiale, laquelle renvoie à son tour à une relation de cause à effet. La succession dans le temps de deux rêves consécutifs peut de même être renversée sans altérer la relation causale, puisque c'est la longueur respective des rêves qui compte alors. À travers toutes ces considérations, il ressort que la considération spatiale prime sur la représentation temporelle et permet de l'exprimer, ce qui s'exprime par le fait que le visuel est le mode d'inscription des souvenirs infantiles²³⁴.

Au sein des processus primaires, temps et espace se manifestent donc hors de toute cohérence, hors de tout ordre logique, dans une éternelle condensation d'images. Or,

²²⁹ Freud, « Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique », p. 12-21; cité dans Perron, « Processus primaire, processus secondaire », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1341.

²³⁰ Freud, *Métopsychoanalyse*, p. 97; Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, 256 p.; cité par Bergeret, *Psychologie pathologique*, p. 58.

²³¹ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, 256 p.; cité par Bergeret, *Psychologie pathologique*, p. 58.

²³² Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, 256 p.; cité par Bergeret, *Psychologie pathologique*, p. 59.

²³³ Mijolla-Mellor, « Temps », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1796.

²³⁴ *Ibid.*, p. 1796.

à travers sa métapsychologie, Freud conclut qu'il demeure toujours possible de réaccéder à l'éternel présent des processus primaires : « les états primitifs peuvent toujours être réinstallés. Le psychique primitif est, au sens plein, impérissable »²³⁵. Ce temps de la prime enfance et de l'inconscient, l'homme y réaccède entre autres par le biais de la régression.

4.6 La régression : retour aux temps premiers

La régression, du latin *regressio* « retour », désigne un repli, un retour en arrière, un retour vers un état moins évolué²³⁶. En psychanalyse, la notion de régression est conceptualisée comme « un retour à des formes antérieures du développement de la pensée, des relations d'objet et de la structuration du comportement »²³⁷. Freud définit ainsi trois sortes de régressions : une régression *topique* qui concerne un recul dans l'évolution attendue du fonctionnement des systèmes psychiques, une régression *temporelle* lorsque l'individu retourne à des étapes antérieures de son développement et une régression *formelle* lorsque les modes habituels d'expression et de comportement sont remplacés par des modes d'expression et de comportement plus primitifs du point de vue de la complexité, de la structuration et de la différenciation²³⁸. Il note cependant : « ces trois types de régression n'en font pourtant qu'un à la base et se rejoignent dans la plupart des cas, car ce qui est le plus ancien dans le temps est aussi le plus primitif du point de vue formel et est situé dans la topique psychique le plus près de l'extrémité perception »²³⁹. En d'autres mots, il

²³⁵ Sigmund Freud, « Actuelles sur la guerre et la mort », trad. par André Bourguignon, Pierre Cotet et Alice Cherky, *OCF.P, XIII*, 1915, p. 127-155; cité dans Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous « Régression », p. 402.

²³⁶ Martine Myquel, « Régression », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1495.

²³⁷ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous « Régression », p. 400.

²³⁸ Myquel, « Régression », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1496; Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous « Régression », p. 400.

²³⁹ Freud, *L'interprétation des rêves*, 474 p.; cité dans Myquel, « Régression », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1496.

existe, dans la vie de l'individu, des moments où celui-ci réaccède à des temps plus primitifs de son histoire personnelle, et ceci s'exprime tant dans ses gestes, son langage et ses comportements que dans le fonctionnement même de sa psyché²⁴⁰. En ce sens, la régression se présente comme le moteur par lequel se fait le passage des processus secondaires aux processus primaires : « on pourrait dire qu'elle représente une articulation entre l'intemporalité de l'inconscient, les processus primaires et la temporalité des processus secondaires »²⁴¹.

Cette idée d'une régression, Freud, qui s'intéresse tant à l'histoire des civilisations qu'à la médecine de son époque, la retrouve dans les domaines les plus variés : psychopathologie, rêves, histoire des civilisations, biologie²⁴². Il y accorde une place prépondérante au sein de la pathologie : « Ignorance du passage du temps, ou même retour en arrière lorsque le présent se révèle frustrant, chaque forme psychopathologique (hystérie, paranoïa, etc.) va utiliser à sa manière cette fuite hors de la réalité »²⁴³. Pourtant, la régression est aussi nécessaire à la guérison : « Dans la cure, la régression est indispensable au travail, elle fait partie du processus analytique, implique la notion de changement et appartient au processus de guérison »²⁴⁴. La régression est donc à la fois source de danger et potentiel de renouveau : Freud soutient ainsi, dans la deuxième théorie des pulsions, que la régression « devient constitutive de la pulsion de mort et peut amener un risque de destruction des structures psychiques, mais elle prend aussi le sens d'un mécanisme dont le moi peut se servir »²⁴⁵. C'est que le temps des processus primaires, l'inconscient, est à la fois origine et genèse, ce temps primordial auquel l'homme retourne sans cesse puiser pour se connaître au présent : « Les mêmes symboles ont en quelque sorte deux

²⁴⁰ Myquel, « Régression », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1496.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 1495.

²⁴² Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous « Régression », p. 402.

²⁴³ Sophie de Mijolla-Mellor, « Temporalité psychique », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1795.

²⁴⁴ Mijolla-Mellor, « Temps », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1796.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 1796.

vecteurs : d'un côté ils *répètent* notre enfance, en tous les sens, temporel et non temporel, de la répétition; de l'autre, ils *explorent* notre vie adulte »²⁴⁶. C'est donc que ce qui rejoue notre passé, au sein même de la pathologie, est aussi ce qui permet de guérir notre présent afin d'avancer dans le futur. Nous pouvons penser qu'il en va de même pour Françoise : dans toute l'intensité de sa douleur, elle réaccède aux relations qui font désormais partie de son passé. Pourtant, elle vit ces rencontres *au présent* et nous verrons que c'est à travers ces relations qu'elle pourra éventuellement retrouver la paix et la guérison de son âme.

4.7 De la temporalité religieuse à la temporalité psychique

Nous constatons donc qu'en psychologie, les qualités du temps des processus primaires et secondaires trouvent un écho dans les caractéristiques que nous attribuons, dans le domaine religieux, au temps sacré et au temps profane. Ces deux domaines peuvent donc s'éclairer l'un l'autre.

En psychologie, la temporalité des processus secondaires d'abord, cette temporalité linéaire et quotidienne du temps conscient, trouve une correspondance dans le temps des gestes réguliers et répétitifs, le temps profane tel que le vit l'homme religieux. Pour ces deux approches, ce temps linéaire et profane est le lieu d'une pensée et d'un monde ordonné, cohérent et viable²⁴⁷, un lieu à partir duquel il est possible de vivre notre vie de tous les jours. Les courses au marché, la préparation des repas, les soins apportés à nos proches, à nos animaux familiers, à notre jardin, le fait de mettre de l'ordre dans notre maison, de passer la journée au travail: tous ces gestes forment pour nous une suite cohérente qui ordonne notre monde et le rend viable. Nous

²⁴⁶ Paul Ricœur, « Heidegger et la question du sujet », in *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique*, 1969, Paris, Seuil, p. 118.

²⁴⁷ Cahn, « Conscient (le) / Conscience », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 372.

savons que le travail, la routine, le rythme d'un temps régulier sont utiles et nécessaires à notre vie. Or, nous savons aussi, et c'est vrai tant pour la psychologie que pour la religion, que ce temps ne peut exister seul : il finirait par s'user, perdre tout sens et toute spontanéité, devenir monotone. Ce temps doit donc toujours être renouvelé au contact du temps sacré, le temps des processus primaires.

Nous avons déjà noté, dans notre chapitre précédent, que pour l'homme religieux, le sacré est toujours premier, fondateur, tout comme le sont les processus primaires en psychologie. Or, cette même qualité que nous avons attribuée au sacré en général, nous avons vu qu'elle peut aussi être attribuée au temps : le temps sacré désigne en effet le temps d'un événement premier, fondateur – que nous avons nommé hiérophanie et sur lequel nous aurons l'occasion de nous attarder à notre prochain chapitre – ou le temps où cette hiérophanie est rejouée, revécue *au présent*. Plus encore cependant, le temps sacré est en effet *toujours le même* : ses qualités premières sont d'être *réversible* et de participer d'une *éternité primordiale qui ne coule pas*. Ces caractéristiques du temps sacré, ce sont justement aussi celles que nous attribuons, en psychologie, à la temporalité des processus primaires. En effet Freud, quand il définit les processus primaires constitués du ça et de l'inconscient, remarque qu'ils sont fondateurs et premiers dans la psyché et qu'ils ne connaissent pas l'écoulement du temps, se montrant tout à la fois éternels et réversibles²⁴⁸. C'est ce rapport à l'éternité des processus primaires qui fait que nous pouvons toujours réaccéder à nos états premiers et revenir aux lointains souvenirs de notre enfance.

Ce retour en arrière, l'homme religieux le vit au cours de la fête, qui marque, chaque fois qu'elle a lieu, un temps radicalement différent du temps profane. Nous avons vu qu'il faut accorder une importance particulière à la fête de la Nouvelle Année, au cours de laquelle l'homme vit la régression du monde au temps des commencements

²⁴⁸ Freud, *Métapsychologie*, p. 97.

et exprime, par la plus grande variété de gestes, le renversement total de l'ordre habituel. Dans la fête, les frontières entre les hommes et les Autres sont abolies; il n'y a plus, soudain, de distance entre les animaux et les hommes, les vivants ou les morts, les hommes et les dieux. C'est que l'homme religieux éprouve toujours la nostalgie des origines, le désir d'être en contact avec un monde pur, fort, baigné de la perfection des origines; il désire plus encore être en présence de ses anciens, ses dieux, il désire que son monde soit sanctifié par eux, par leur rencontre, leur manifestation. À travers la cérémonie de la fête, il réalise ce souhait : il laisse aux dieux, aux ancêtres ou aux animaux mythiques la place pour se dévoiler, et par ce retour aux origines, par cette rencontre avec les ancêtres, l'homme et le monde se trouvent régénérés, purifiés, guéris de leurs imperfections, ils retrouvent la force des origines de la vie.

La psychanalyse accorde aussi une place importante à la régression, par laquelle l'homme retourne en arrière, réaccède à son passé, le revisite. Dire que cette régression permet un passage des processus secondaires aux processus primaires, dire qu'elle permet d'accéder à l'intemporalité de l'inconscient, c'est d'ailleurs aussi dire, dans les termes qui sont les nôtres, que nous reprenons toujours contact avec notre force pulsionnelle première dans son état antérieur. En effet, cette force pulsionnelle est toujours présente en nous, et elle fonde ses racines dans les mouvements même de notre corps et se déploie dans toute l'étendue de nos gestes, émergeant dans notre spontanéité, notre créativité, notre propre vie sacrée. Mais l'homme contemporain, comme l'homme religieux, éprouve lui aussi la nostalgie des origines. En psychologie, nous pensons cette nostalgie comme celle d'un temps premier, le temps, souvent, d'une plénitude fusionnelle avec l'Autre, d'un temps où n'existait pour nous, dans notre psychisme, aucune séparation entre le nourrisson que nous étions et la mère qui nous berçait dans ses bras. C'est le temps dans lequel nous évoluions avant la prise de conscience de l'inéluctable distance qui existe entre nous et nos premiers

objets d'amour, nos parents, un temps avant la conscience de la différenciation des sexes, avant l'avènement de la castration qui, par le tabou de l'inceste, est venu pour toujours marquer cette séparation d'une barrière infranchissable. Mais cette nostalgie des temps premiers est aussi, plus largement, celle de l'enfance au sein du giron familial, le temps des premiers jeux, le temps de la découverte du monde qui se déployait – magique et parfois terrifiant – lors de nos explorations intrépides, un temps naïf et sans préoccupations, avant la douloureuse entrée dans un univers où vivre et grandir exige de se plier aux règles du travail. C'est parfois aussi, comme c'est le cas pour Françoise, le temps où nous étions encore auprès de nos êtres chers, avant que la barrière tragique et pourtant inévitable de la mort ne soit venue nous séparer d'eux.

Mais comment l'homme contemporain, qui évolue dans un monde en apparence de plus en plus dépouillé des rites religieux, vit-il cette nostalgie des origines? Comment réaccède-t-il à ce temps sacré? Nous avons dit, en début de chapitre, qu'il existe pour nous modernes des temps entièrement différents des autres temps : la naissance, les gestes amoureux, la mort en sont des exemples. Nous suggérons que le temps de la crise fait aussi partie de ce temps hors du temps, et qu'elle a ceci d'exemplaire qu'elle nous fait participer à l'essence même du sens de la vie, en nous ramenant à la finitude de notre vie humaine mais aussi, paradoxalement, à l'incommensurable éternité de l'humanité. Nous explorerons cette idée tout au long de nos prochains chapitres.

Il existe cependant d'autres moments pendant lesquels nous retrouvons le temps sacré. La fête, par exemple, a été vue par plusieurs théoriciens du religieux comme un lieu où se perpétue encore, dans notre monde contemporain, cette manifestation du sacré dans notre monde profane²⁴⁹. Par son excès, par le renversement des gestes habituels du temps profane, la fête permet en effet de transgresser l'interdit qui

²⁴⁹ Voir à ce sujet Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 123-131.

entoure le sacré pour aller puiser dans celui-ci un surplus de sens²⁵⁰. Mais si elle présente une telle possibilité régénératrice, c'est aussi qu'elle est un temps de rencontre avec l'Autre : dans la danse où les corps vibrent au même rythme, dans la nourriture et le vin partagés, dans toute la célébration de nos relations, c'est aussi le moment d'intimité, la fusion temporairement retrouvée avec les autres qui nous nourrit et redonne un sens à notre vie.

Ces caractéristiques qui ont été attribuées à la temporalité de la fête, nous faisons ici la proposition que nous pouvons aussi les attribuer à la temporalité de la psychothérapie. En effet, tout comme l'homme religieux réaccède au sacré de façon périodique, de même la psychothérapie présente, pour celui ou celle qui s'y engage, un rythme cyclique : la fréquence des rencontres, leur rythme régulier, nos efforts pour qu'elles aient lieu toujours au même jour et à la même heure de la semaine en est le meilleur exemple. Ce qui est encore plus essentiel cependant, c'est que la psychothérapie brise les règles de fonctionnement de notre vie quotidienne et nous plonge dans un temps entièrement différent de celui du reste de notre vie. Cette transition – qui se fait par l'instauration du cadre thérapeutique auquel nous consacrerons l'un de nos prochains chapitres – crée en psychothérapie un renversement de notre rythme habituel. En effet, alors que notre vie quotidienne est faite d'ordre et de retenue, la psychothérapie analytique appelle la relâche de la censure intrapsychique et le retour des processus inconscients, du refoulé, de tout ce qui appartient au chaos des processus primaires et à leur intemporalité. Dès lors et au cours de la séance, le passé se mêle au présent et les souvenirs de l'enfance resurgissent pour le patient avec toute la force des préoccupations de la dernière journée, souvent sans ordre, sans cohésion apparente. C'est là toute la force de la régression, par laquelle les enjeux du passé sont revécus *au présent*. De fait dans le transfert le patient *ne fait pas que répéter ou rejouer les enjeux du passé*. Il les

²⁵⁰ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 125.

réactualise et les vit dans l'immédiat, tout comme l'homme religieux réaccède, dans le temps sacré, au temps des commencements et réactualise *au présent* les événements fondateurs qui ont marqué la vie mythique qu'il met en scène. Pour la psychologie analytique comme pour l'homme religieux en effet, ce passage par le chaos évoque la régression au temps des origines. Si cette régression peut être dangereuse, libérant des forces de mort et des pulsions destructrices, soumettant chacun au danger de se perdre dans le passé, elle apparaît pourtant absolument nécessaire au processus thérapeutique et elle est indispensable à la guérison²⁵¹. C'est qu'encore une fois, c'est par un retour à l'origine que l'homme réaccède à ses forces vitales, à son potentiel créateur, et c'est en passant par le chaos dans la rencontre thérapeutique qu'il peut expérimenter de nouvelles avenues, de nouvelles possibilités d'être, et éventuellement retrouver un sens régénéré à son existence. Nous verrons cependant plus loin que ce retour, s'il doit se produire, ne peut se faire que dans le cadre d'un rituel, au sein d'un cadre structuré.

Finalement, notons que ce retour au chaos premier, cette altération du monde qui est le propre du sacré et des processus primaires n'est pas que le travail du temps. Nous avons vu plus haut que pour l'homme religieux, il existe une correspondance entre le temps et l'espace, et que lorsque le temps s'est usé de son sens, c'est aussi le monde qui tire à sa fin. Nous avons compris que par le retour aux temps des origines et le mythe de la cosmogonie, c'est ce même monde, le cosmos, qui est recréé. Une correspondance similaire se retrouve en psychanalyse au sein des processus primaires. En effet, nous avons donné plus haut l'exemple d'un rêve au sein duquel un changement dans l'espace traduit un changement dans le temps. Cette équivalence entre temps et espaces est possible parce que le mode visuel, pré-verbal, est le mode premier des souvenirs infantiles. Pour cette raison, nous verrons aussi dans le chapitre

²⁵¹ Myquel, « Régression », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1496.

que nous consacrons au cadre thérapeutique et au rituel que l'espace occupe un rôle dans le travail de guérison de la crise.

Ainsi, nous constatons que la dialectique entre le sacré et le profane que nous avons explorée au chapitre précédent peut être appliquée au phénomène du temps. Nous avons donc rapproché le temps profane du temps conscient des processus secondaires, et le temps sacré du temps des processus primaires. Nous avons constaté que ce dernier est décrit, tant en religion qu'en psychologie, comme le temps d'un éternel présent, un temps premier, chaotique, bassin intemporel à partir duquel les états premiers peuvent toujours être réinstaurés. Nous avons défini comme la régression ce retour à des temps anciens, et constaté que celle-ci est à la fois dangereuse mais nécessaire à la guérison. Si cette régression se manifeste en psychothérapie par la transgression de l'ordre habituel, dans la société religieuse cette transgression se fait dans la fête, moment de chaos pendant lequel l'ordre des choses est inversé, permettant de redonner un surplus de sens à la vie. Nous avons aussi compris qu'à travers la nostalgie des origines, l'homme religieux comme l'homme moderne cherche toujours la présence des Autres, une vie sanctifiée par la rencontre avec ceux qui lui ont donné la vie, et que c'est par cette rencontre qu'il est guéri. C'est ce regard qui nous permet de comprendre comment Françoise, tout au long de *Trois temps après la mort d'Anna*, semble vivre sa vie dans un temps qui ne passe pas, qui ne coule pas, où ses proches décédées – sa grand-mère, sa mère, sa fille – continuent de vivre pour elle au présent. C'est que Françoise, dans la crise et le deuil qui sont les siens, voit le temps de l'inconscient émerger par le biais d'une régression qui lui permet de retrouver ces Autres avec la force et l'intensité du présent. Si cette présence pourrait nous paraître à première vue inquiétante, nous verrons que c'est pourtant à travers ce contact, à travers ces relations renouvelées avec ses proches que se fera, pour elle, la guérison.

CHAPITRE V

FAIRE L'EXPÉRIENCE DU SACRÉ ET DE LA CRISE

Depuis le début de ce travail, nous nous intéressons à la première partie du film *Trois temps après la mort d'Anna*. Nous avons ainsi suivi Françoise alors que, sous le choc, elle identifie son enfant à la morgue. Nous l'avons vue dans un bouleversement si grand qu'elle en est restée figée et impassible devant le corps de sa fille, avant de s'évanouir quelques instants plus tard.

À partir de ce moment où la mort brutale, violente et insensée a surgi dans le cours de son existence, l'endeuillée ne semble plus bouger, ne plus ressentir, ne plus penser. Elle paraît toujours hébétée lorsqu'elle arrive à Kamouraska, dans la maison familiale où elle est venue se réfugier. Lorsqu'elle y entre, c'est comme sans les voir qu'elle retire lentement les housses blanches qui recouvrent chacun des meubles de la maison et les laisse tomber par terre, sans prendre la peine de les ramasser. Toujours habillée de son manteau, elle s'étend sur son lit et son visage se tord de douleur, sans qu'elle parvienne pourtant à pleurer. Nous devinons qu'elle s'est endormie et qu'elle rêve lorsque, sans transition, la caméra nous la montre à nouveau en train d'écarter les mêmes draps blancs. Cette fois, ceux-ci sont devenus linceuls et c'est sa fille, étendue comme dans un cercueil, qu'elle découvre.

Françoise : *Anna, réveille-toi y'a des choses à faire!*

Anna : *Laisse-moi dormir, j'suis morte!*

Françoise secoue d'abord sa fille doucement, puis de plus en plus vigoureusement.

Françoise : *Lève-toi! Y'a des choses à faire! Y'a des choses à faire!*²⁵²

L'endeuillée se réveille paniquée, le visage défait. Dans une existence qui a perdu tout son sens, le temps du rêve s'est mêlé pour elle au temps de l'éveil, tout comme le passé se mêlera aussi au présent lorsque sa grand-mère, sa mère et sa fille décédées lui apparaîtront plus tard dans la vieille maison.

Dans cette grande demeure vide, seule et silencieuse, elle se lève péniblement et tente de vaquer à quelques occupations. Au fil des heures qui passent, elle se traîne de pièce en pièce, peinant à manger, tardant à se laver, laissant désordre et vaisselle sale s'accumuler autour d'elle. En effet, pour qui, pourquoi réussir à manger, se laver ou faire du ménage lorsque son enfant, pour qui et avec qui on entrevoyait un si beau futur quelques jours auparavant, a été si soudainement arrachée à la vie? Quel sens trouver à l'existence et comment ne pas y mettre fin? Ce questionnement, Françoise semble le porter silencieusement lorsqu'elle observe la nature hivernale de Kamouraska à l'extérieur. La caméra qui la suit pendant ses marches le long du fleuve St-Laurent nous montre des glaces à perte de vue, paysages aride où elle apparaît comme la seule âme vivante. Pendant l'une de ses sorties, alors qu'elle se tient sur la grève, elle tente d'arracher des branches d'un rosier mort et s'y pique le doigt. Elle observe son sang y perler, et pendant un moment, elle semble interroger la

²⁵² Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

petite goutte rouge comme si elle en voyait le mystère pour la première fois, comme si celle-ci pouvait répondre à toutes ses interrogations au sujet de la vie et de la mort. Elle présente la même attitude quelques jours plus tard lorsqu'elle s'étend dans la neige pour y regarder les arbres et le ciel au-dessus de sa tête : son regard scrute la nature pour y déceler un sens qui lui rappellerait peut-être une raison de vivre. Mais cette nature reste silencieuse, et Françoise laisse le froid l'emporter doucement. Il semble que l'assassinat d'Anna a créé une telle rupture dans son existence que *c'est pour elle tout le rapport à la vie, à la violence et à la mort – celle des autres et la sienne propre – qui est remis en question.*

Nous nous sommes intéressée, dans nos chapitres précédents, au regard que pose l'approche socio-anthropologique sur le phénomène religieux, soit celui de la *dialectique du sacré et du profane* dans la culture. Nous nous intéresserons maintenant à la vision offerte par l'approche de la phénoménologie religieuse, qui lui est complémentaire. Rappelons que la phénoménologie religieuse s'applique à décrire *l'essence* du phénomène religieux et de ses caractéristiques à travers la grande diversité de ses manifestations dans la culture²⁵³. Or, de par sa nature affective et émotionnelle, cette expérience échappe à l'évidence des faits observables. Comme l'amour ou la souffrance, elle ne se manifeste généralement que pour ceux qui la vivent et y croient, et est avant tout personnelle et idiosyncrasique. Pour ces raisons, l'approche phénoménologique propose de se centrer sur *l'expérience* de cette manifestation plutôt que d'en *prouver l'existence*²⁵⁴. Dans notre travail, cette approche nous permettra d'abord de mieux comprendre *l'expérience du sacré*, et par la suite d'éclairer *l'expérience de la crise* telle qu'elle est vécue par Françoise et tous ceux qui la traversent. Plus spécifiquement, nous nous intéresserons à la hiérophanie religieuse, dont nous rapprocherons les caractéristiques de celles de la crise en

²⁵³ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 31.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 31.

psychologie. Notons déjà que quelques-unes de ces caractéristiques seront ensuite réexplorées dans nos prochains chapitres, lorsque nous nous intéresserons à la façon dont la crise est vécue au sein de la psychothérapie et du rite de passage.

5.1 Irruption du sacré dans le monde profane : la hiérophanie

Dans une perspective individuelle et phénoménologique du religieux, le philosophe allemand Rudolf Otto suggère de comprendre le sacré comme l'expérience *affective* et *émotionnelle* d'une *irruption*, dans la vie profane et quotidienne, d'une présence active, à la fois mystérieuse et puissante²⁵⁵. Le phénoménologue Mircea Eliade, dans sa suite, propose le terme *hiérophanie* (du grec *hieros*, « sacré » et *phanein*, « se manifester ») pour désigner une telle irruption du sacré dans l'espace et le temps de la vie profane²⁵⁶. Otto suggère que cette présence, qui se produirait de façon plus ou moins prévisible, voulue ou sollicitée, serait expérimentée par celui ou celle qui la vit comme la manifestation d'une chose ou d'un être *radicalement différent* de ce qui est vécu dans la vie quotidienne : « le propre de l'expérience du sacré consiste bel et bien à se heurter à une altérité si radicale qu'elle échappe précisément, lorsqu'elle se produit, à tout ce qui pourrait vouloir tenter de la nommer, de la décrire, de la comprendre, d'en rendre compte »²⁵⁷. Parce qu'il est un être de langage, nous verrons plus loin que l'homme tente tout de même de traduire son expérience en mots et en gestes, à travers la métaphore et la pensée symbolique, le mythe et le rituel; mais insistons pour l'instant sur le fait que la hiérophanie, lorsqu'elle se produit, dépasse d'abord le langage et laisse celui qui en est témoin sans mots. Cette hiérophanie peut prendre différentes formes, différents visages : Yahvé se manifestant à Moïse dans le buisson ardent, l'apparition de la Vierge à Fatima, le tonnerre compris par une tribu comme le langage des dieux, le positionnement d'un arbre, un geste, une marque sur

²⁵⁵ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 31-32.

²⁵⁶ Eliade, *Le sacré et le profane*, 185 p.; cité dans Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 33.

²⁵⁷ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 42.

le corps, la sensation d'une puissance mystique, d'une énergie, de la chance ou du destin²⁵⁸. À travers les époques et les cultures, une infinité d'objets ou de personnes, parfois manifestement spectaculaires, parfois en apparence discrets, ont donc pu être ainsi vecteurs, porteurs de l'irruption du sacré²⁵⁹. Ceci ne signifie pourtant pas que toute personne ou tout objet puisse être considéré comme sacré en tout temps ou dans toutes les cultures.

Comment, dès lors, reconnaître le signe d'une réelle manifestation du sacré, d'une vraie hiérophanie? Otto propose qu'il est possible de repérer l'expérience du sacré, parmi la diversité des expériences affectives et émotives humaines, par *l'ambivalence* fondamentale qu'elle suscite : « Le sacré, pour Otto, et selon des accents variables, est en effet toujours expérimenté comme étant *à la fois fascinant et terrifiant*, attirant et repoussant, désirable et effroyable »²⁶⁰. Otto emploie aussi le terme latin *augustum*, que l'on peut traduire par « imposant » ou « impressionnant » pour qualifier la *puissance* de cette manifestation. Les sentiments amoureux, la mort, le déchaînement des forces de la nature pendant un ouragan peuvent tour à tour évoquer pour nous une telle puissance, à la fois fascinante et terrifiante.

Parce que la hiérophanie présente une telle altérité, parce que cette altérité vient entièrement rompre la continuité de l'existence telle qu'elle était auparavant, Eliade suggère quant à lui que cette manifestation du sacré fonde un monde nouveau²⁶¹, dont la forme et le sens sont toujours entièrement différents de l'ancien.

Cette première lecture des termes que la phénoménologie religieuse emploie pour décrire l'expérience de la hiérophanie servira donc de base à notre travail de

²⁵⁸ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 34.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 34-35.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 39-40.

²⁶¹ Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 26.

comparaison entre les termes offerts par l'étude des religions et ceux offerts par la psychanalyse. Nous proposons en effet, dans ce présent chapitre, que tout comme la hiérophanie religieuse est vécue comme l'expérience *d'une irruption puissante, radicalement différente, fascinante et terrifiante du sacré au sein du profane*, de même la psychanalyse nous permet de penser la crise comme l'expérience *d'une irruption puissante, radicalement différente, fascinante et terrifiante des processus primaires au sein des processus secondaires*. Afin de mieux étayer ce travail d'homologie, nous reviendrons d'abord brièvement sur nos observations des derniers chapitres.

5.2 Irruption des processus primaires au sein des processus secondaires : la crise

Nous avons associé, au chapitre 3, le monde du sacré aux processus primaires et celui du profane aux processus secondaires. Nous nous sommes ensuite intéressée au rapport dialectique qui tout à la fois unit et sépare ces deux polarités. Nous avons ainsi d'abord défini la pulsion comme une force fondamentale, instinctive, une impulsion au mouvement, et vu comment Freud postule qu'au cours des premiers mois de la vie, cette énergie psychique s'écoule librement, sans entrave, sans encore être liée à des représentations de choses ou de mots. Cette époque correspond pour Freud à un temps pendant lequel le psychisme de l'enfant est encore indifférencié, où il n'a pas encore d'identité séparée de celle de sa mère, où il n'existe que dans une relation fusionnelle avec elle. Freud désigne ce premier mouvement pulsionnel comme celui des processus primaires, qui deviendra aussi, selon ses topiques, lieu du ça et de l'inconscient. En des termes religieux, nous avons comparé la pulsion au sacré, défini comme une force des origines, une source de vie brute, puissante, exubérante d'où toute vie prend sa source et qui donne un sens à l'existence.

Nous avons cependant constaté que les processus primaires ne peuvent exister par eux-mêmes : ils demeurent un idéal conceptuel qui doit nécessairement être régulé par les processus secondaires. Freud souligne de fait comment le psychisme indifférencié de l'enfant s'adapte peu à peu à la réalité du monde extérieur : à mesure qu'il grandit, il naît donc – en tant qu'individu autonome – de la distance créée progressivement entre lui et sa mère. C'est son renoncement à une relation fusionnelle qui fait que cet enfant croît pour devenir peu à peu un Homme, un adulte civilisé. Par le processus de symbolisation, de langage et plus tard de culture qu'elle permet, la distance lui permet d'entrer dans un monde habitable, un monde apprivoisé, quotidien, où le temps est linéaire et rythmé entre autres par le travail : le monde des processus secondaires, ou, dans les autres formulations topiques de Freud, celui du conscient, celui du moi et du surmoi. Nous avons comparé ce monde des processus secondaires au monde profane de l'homme religieux, ce monde habitable au sein duquel nous évoluons dans notre vie quotidienne. Cependant, nous avons vu que vécu trop longtemps, le profane est à risque de s'user, de perdre son sens. Il en va de même pour les processus secondaires, qui ne peuvent que s'assécher s'ils ne sont vécus que par eux-mêmes, sans contact avec les processus primaires.

Au chapitre 4, nous avons observé que cette dialectique entre le sacré et le profane religieux s'applique aussi à la temporalité. Nous avons ainsi rapproché le temps sacré des origines, ce temps qui ne coule pas, du temps premier de la psyché, le temps des processus primaires, temps impérissable qui ne connaît aucun repère temporel. Par contraste, nous avons observé que la temporalité linéaire appartient au mode conscient des processus secondaires et au temps profane.

Nous étudierons maintenant comment la crise, lorsqu'elle survient, se traduit par l'expérience d'une irruption, d'un retour des processus primaires au sein des processus secondaires, alors que se rompt et se défait l'espace contenant que ces

derniers offraient jusqu'alors. De façon éloquente pour notre propos, Catherine Martin désigne l'une des parties de son film « *Le temps rompu* ». Ce sous-titre évoque d'emblée pour nous la façon dont la crise que Françoise traverse vient briser le cours de son existence, la laissant hébétée, désorientée, détruite. En effet, en des termes psychanalytiques nous avons vu au chapitre 1 que lorsqu'elle survient, la crise est toujours d'abord l'expérience d'une *rupture* : elle détruit le quotidien de celui qui la traverse, remet en question la continuité de son histoire et de son identité, bouleverse le continuum du temps, de l'espace et des liens sociaux qu'il entretenait, l'arrache et le sépare de ce qui auparavant était stable dans sa vie²⁶²⁻²⁶³. Au sein des processus secondaires, la crise instaure une discontinuité dans ce qui était uni, une brèche dans ce qui était continu, un bris dans une contenance²⁶⁴. Les digues qui jusque-là maintenaient la structure de la personnalité d'un individu en place se rompent et les processus primaires font irruption dans la psyché. Un torrent pulsionnel déferle et noie sur son passage la totalité de ce qui balisait l'existence de cet être, tout ce qui auparavant définissait son individualité : sa perception de soi, ses pensées, ses buts, ses idéaux, ses mécanismes de défense et d'adaptation se trouvent submergés, engloutis, balayés; des émotions l'envahissent, le traversent, le dessaisissent de lui-même²⁶⁵.

L'aspect abrupt de la crise met en évidence la notion de rupture. Celle-ci marque de son sceau l'entière du sujet. Rupture dans le contenant, rupture dans la pensée, rupture dans l'illusion, rupture dans la capacité à faire des liens, rupture dans le sentiment de cohérence interne, rupture dans le continuum, rupture dans le temps, rupture entre le somato et le psychique, rupture dans le pare-excitation, rupture des mécanismes de régulation, rupture des mécanismes de défense habituels²⁶⁶.

²⁶² Kaës, *Crise, rupture et dépassement*, p. 23; Zucker, *Penser la crise*, p. 92.

²⁶³ Kaës, *Crise, rupture et dépassement*, p. 14.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 24.

²⁶⁵ Zucker, *Penser la crise*, p. 92.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 92.

Le refoulé, le non-su, les zones obscures, les fantasmes silencieux se précipitent pour battre en brèche le moi conscient, illusoire ou volontaire. Les forces pulsionnelles rompent les barrières qui les retiennent et trouvent d'autres objets instables auxquels s'appliquer²⁶⁷.

Ainsi, lorsque les processus secondaires s'effondrent et cessent d'occuper la fonction contenante qui était jusqu'alors la leur, lorsque les processus primaires font irruption dans le conscient par cette brèche béante, le contenu de l'inconscient se retrouve mis à jour, mis à nu, et ce sont toutes les pulsions brutes d'un individu, parfois depuis longtemps oubliées, qui resurgissent au présent. Parce que les processus primaires sont intemporels, parce qu'ils « ne sont pas ordonnés dans le temps, ne sont pas modifiés par l'écoulement du temps, n'ont absolument aucune relation avec le temps »²⁶⁸, parce que le psychique primitif est impérissable et qu'il peut toujours être réinstauré²⁶⁹, la crise, chaque fois qu'elle se produit, provoque la résurgence et le déferlement des fantasmes fusionnels primitifs, des angoisses archaïques, de toutes les pulsions premières. Dans les termes de la pulsion de vie et de mort, la crise brise le travail liant de la pulsion de vie et participe à délier la pulsion de mort, libérant la puissance et la violence de cette dernière.

²⁶⁷ Brétecher, *La rupture intérieure*, p. 232.

²⁶⁸ Freud, *Métapsychologie*, p. 97.

²⁶⁹ Freud, « Actuelles sur la guerre et la mort », p. 127-155; cité dans Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous « Régression », p. 402.

Tout ce qui a dû rester sous la loi du silence se dé-chaîne dans un vacarme ne pouvant que saisir d'effroi celui qui en fait l'objet. Les terreurs et fureurs archaïques, les blessures initiales ou primordiales, les agonies primitives... tout cet univers archaïque en suspens reprend vie. C'est un véritable déferlement de fragments qui vient envahir le sujet. Celui-ci se sent anéanti, morcelé, effondré... il se confond en sensations²⁷⁰.

C'est ainsi que nous pouvons interpréter encore une fois que Françoise, au milieu de son hébétude et de son choc, sent monter en elle la violence et le désir de mort, la sienne et celle du meurtrier de sa fille : » *J'voudrais qu'y meure. Lentement. Au bout de son sang. Dans des souffrances horribles... Desfois j'ai l'impression que la vie réelle existe pas. Que c'est juste un rêve. Un rêve...* »²⁷¹. Il s'agit pour elle du retour d'une violence fondamentale qu'elle avait probablement appris à oublier, refouler depuis la toute jeune enfance, mais qui fait maintenant retour dans sa psyché. C'est aussi ainsi que nous pouvons comprendre la prégnance du rêve qu'elle fait de sa fille et la façon dont ce rêve, qui devrait pourtant faire partie de sa vie inconsciente, vient se mêler à sa réalité consciente comme s'il était vécu en continuité de cette réalité.

Notons donc déjà, avant d'y revenir plus loin, que par la façon dont elle est vécue comme une *irruption* des processus primaires par la brèche laissée béante au sein des processus secondaires, l'expérience de la crise nous paraît bien faire écho, en des termes religieux, à l'expérience de l'irruption troublante du sacré dans le profane : nous pourrions dire que c'est en effet tout le « sacré » de l'inconscient qui s'engouffre avec force dans le « profane » du conscient.

²⁷⁰ Zucker, *Penser la crise*, p. 94.

²⁷¹ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

5.3 Retour de l'affectivité originaire et inquiétante étrangeté

Tout comme la hiérophanie religieuse, la crise est aussi vécue comme une expérience affective bouleversante, déstabilisante et terrifiante. Dans *Trois temps après la mort d'Anna*, la réalisatrice Catherine Martin insiste sur la façon dont Françoise est bouleversée par le mystère silencieux et terrifiant de la vie, de la mort et de la violence qui se révèle soudain à elle comme jamais auparavant. Lorsqu'elle se pique le doigt à une branche et observe son sang y perler par exemple, l'endeuillée semble interroger la petite goutte rouge comme une énigme, comme si elle la voyait pour la première fois, comme si celle-ci pouvait lui révéler tous les secrets de la vie qui est sienne et de la mort qui est venue emporter sa fille. Quelques jours plus tard, alors qu'elle rend visite à Édouard, elle passe à côté du cadavre d'un lièvre que celui-ci a pris à un collet et qui se ballote au vent, pendu par ses pattes arrière. Lui aussi perd son sang, qui tombe goutte à goutte sur la neige blanche au-dessous de lui. Françoise observe ce sang un instant et, soudainement prise de nausée, s'enfuit derrière la maison pour vomir²⁷². A-t-elle pensé à la vie, à la mort de son enfant? À la violence dans laquelle celle-ci a été tuée? Ou a-t-elle ressenti un vertige en contemplant son propre désir de violence, sa propre vie, sa propre mort?

Parce qu'il a longtemps été contenu, camouflé aux yeux même de celui qui le porte, le contenu inconscient et refoulé, lorsqu'il surgit dans le conscient, se manifeste avec ce que Freud nomme le « Unheimliche », une « inquiétante étrangeté ». Cette inquiétante étrangeté, c'est cette « variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familier »²⁷³. En d'autres mots, pour Freud, le sentiment, la sensation de l'étrange altérité atteint son sommet lorsqu'un

²⁷² Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

²⁷³ Freud, *L'interprétation des rêves*, 474 p.; cité dans Myquel, « Régression », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1496.

objet familier, mais depuis longtemps oublié et refoulé, réapparaît²⁷⁴. Freud se base d'abord sur la littérature pour cerner ce phénomène et il note que dans les textes qu'il étudie, c'est « l'incertitude volontairement entretenue sur la nature des objets (morts ou vivants, humains ou automates) »²⁷⁵ qui crée l'état d'angoisse chez le lecteur. Comme c'est le cas pour Françoise qui observe son propre sang ou celui du lièvre mort, c'est l'ambiguïté, l'ambivalence entre un monde et un autre qui est terrifiante, car « ce qui doit rester dans l'ombre mais en sort cependant est étrange parce que porteur d'une transgression »²⁷⁶.

Du point de vue symptomatique, le sentiment d'étrangeté se présente comme la sensation angoissante que quelque chose va se révéler de manière imminente. On peut y voir une transgression au sens du franchissement insensible d'une ligne imaginaire au-delà de laquelle on se retrouverait sans savoir comment ni pourquoi on y est venu. Mais plus qu'un interdit au sens surmoïque, ce franchissement a trait à l'identité du sujet et concerne simultanément la limite entre le dedans et le dehors, entre passé / présent / futur et entre la différence vie / mort. Le sentiment d'étrangeté renvoie à un temps imaginaire mystérieux d'avant la vie, qui ne peut donc être reconnu et qui pourtant insiste pour manifester sa familiarité²⁷⁷.

Le contenu de l'inconscient, lorsqu'il ressurgit dans le conscient pendant la crise, ouvre donc la porte à un monde différent, où le passé se mêle indistinctement au présent, où tout se joue aux limites du connu et de l'inconnu, du fantasme et de la réalité, de la vie et de la mort : « la crise tient son ambiguïté fondamentale de ce

²⁷⁴ Sophie de Mijolla-Mellor, « Étrangeté (Sentiment d'-) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 581.

²⁷⁵ Mijolla-Mellor, « Étrangeté (Sentiment d'-) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 581.

²⁷⁶ Sophie de Mijolla-Mellor, « Inquiétante étrangeté (L') », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 860.

²⁷⁷ Mijolla-Mellor, « Étrangeté (Sentiment d'-) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 581.

qu'elle libère en même temps des forces de mort et des forces de régénération »²⁷⁸. Le monde de la crise est donc fondamentalement celui d'une inquiétante étrangeté.

Le patient pense que ce qui lui arrive est totalement étranger à lui. Il se croit possédé par une force extérieure ou accablé par un destin malfaisant. C'est normal puisque la répétition n'a eu lieu que dans l'oubli. Le patient a oublié l'oubli, les liens ont été attaqués, c'est pourquoi, en plein cœur de la répétition, il croit produire une créature ex nihilo. Ce qui détermine la crise, c'est le concept de « Unheimliche » et la définition qu'en donne Shelling, cité par S. Freud, à savoir « *tout ce qui devrait rester secret, caché et qui se manifeste* ». Ceci me semble vrai pour toute crise. Cet « Unheimliche » définit bien l'archaïque qui ressurgit à l'occasion d'une crise²⁷⁹.

Surgissement massif et abrupt d'une étrangeté qui, si elle a pu m'être familière dans une vie opaque et oubliée, me harcèle maintenant comme radicalement séparée, répugnante. Pas moi. Pas ça. Mais pas rien non plus. Un quelque chose que je ne reconnais pas comme chose. Un poids de non-sens qui n'a rien d'insignifiant et qui m'écrase. À la lisière de l'inexistence et de l'hallucination, d'une réalité qui, si je la reconnais, m'annihile²⁸⁰.

Si le contenu des processus primaires qui ressurgit dans la conscience est vécu comme étranger cependant, c'est aussi que ce contenu a d'abord été premier dans la vie psychique, présent à une époque qui ne connaissait ni le langage, ni la pensée. C'est la raison pour laquelle l'expérience de la crise, au départ, ne peut être mise en mots.

²⁷⁸ Kaës, *Crise, rupture et dépassement*, p. 22.

²⁷⁹ Zucker, *Penser la crise*, p. 98-99.

²⁸⁰ Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur : Essai sur l'abjection*, Paris, Édition du Seuil, 1980, 247 p.; cité dans Zucker, *Penser la crise*, p. 99.

5.4 La crise : temps de l'impensé et de l'impensable

Tout au long de la première partie du film *Trois temps après la mort d'Anna*, Françoise est silencieuse, incapable de rendre compte de son expérience ni au père de sa fille, ni à l'épicier qu'elle connaît depuis des années, ni, d'ailleurs, en contactant des amis qui pourraient venir l'entourer et la soutenir. Dans son choc et son hébétude, elle semble avoir perdu les mots pour dire sa souffrance. C'est que la crise mène l'individu qui en est la proie dans un temps qui précède le langage, un lieu où ce langage se perd : elle délie les pulsions qui avaient autrefois été liées à des représentations de choses et de mots. Rappelons qu'à une époque où n'existent que les processus primaires, au début de la vie de l'enfant, l'énergie pulsionnelle s'écoule librement, sans entrave, et c'est le travail des processus secondaires, à mesure que l'enfant grandit, qui permet peu à peu à l'énergie de se lier à des représentations. L'excitation pulsionnelle est donc progressivement « domptée » par le moi et les processus primaires, archaïques, se retrouvent confinés, refoulés dans ce qui devient l'inconscient. C'est ce mode de fonctionnement, propre aux processus secondaires, au conscient ou à la pulsion de vie selon les termes de Freud, qui permet au travail de pensée de se déployer²⁸¹. Or, la crise est marquée par la résurgence des processus primaires au sein de processus secondaires, la déliaison des pulsions, leur décharge, « le retour brutal de l'énergie liée au statut d'énergie libre »²⁸², but naturel de la pulsion de mort. Cette irruption trop puissante d'excitation pulsionnelle, ce retour violent du refoulé dans le conscient vient menacer le moi²⁸³ : une telle surcharge d'énergie désagrège en effet tout liant psychique et le processus de pensée s'en trouve interrompu²⁸⁴. C'est la raison pour laquelle, pour l'individu en crise, les mots ne

²⁸¹ Delion, « Liaison / Déliaison des pulsions », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 974.

²⁸² *Ibid.*, p. 974.

²⁸³ *Ibid.*, p. 974.

²⁸⁴ Paul Denis, « Énergie psychique », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 541.

viennent pas, ne peuvent aider à faire un sens : « C'est la jungle des pulsions pulsant tous azimuts »²⁸⁵. C'est ainsi que Françoise demeure silencieuse devant la tragédie à laquelle elle fait face. La souffrance qu'elle traverse vient bouleverser si profondément sa vie qu'elle ne peut être entièrement sentie, comprise et pensée.

Dans les termes qui lui sont propres, la psychanalyse insiste donc sur l'incapacité pour celui qui la traverse, au départ, de nommer l'expérience de la crise. En cela, cette approche rejoint la théorie religieuse, qui évoque la façon dont l'expérience du sacré est toujours, d'abord, innommable.

5.5 La crise fondatrice d'un monde nouveau

Quel est l'avenir de la crise? Comment se résout-elle? Nous verrons dans nos prochains chapitres le chemin qu'empruntera Françoise pour retrouver peu à peu sa capacité de parole, retrouver un sens à sa vie, guérir sa peine et ses blessures, même si elle doit en porter les marques et les cicatrices pour toujours. Notons déjà cependant que si la vie, pour elle, doit suivre son cours, ce sera nécessairement entièrement différemment de ce qu'elle était auparavant. À partir de l'assassinat de sa fille et à partir de la crise dans laquelle cet assassinat la précipite, le monde, pour elle, est entièrement bouleversé. Françoise imaginait probablement qu'elle verrait vieillir et s'épanouir sa fille à travers les épreuves et les succès professionnels, qu'elle l'accompagnerait dans la découverte de l'amour, qu'un jour elle verrait naître ses petits-enfants, à qui elle pourrait peut-être transmettre la recette de biscuits héritée de sa grand-mère. Mais lorsqu'elle entre dans la chambre de son enfant décédée et ouvre les tiroirs d'une commode pour en ressortir vêtements et bijoux, lorsqu'elle étend une des robes de sa fille près d'elle dans le lit et la caresse doucement du doigt, c'est avec la conscience que ces objets du passé n'auront plus jamais le même sens à ses yeux.

²⁸⁵ Zucker, *Penser la crise*, p. 94.

Pour faire face à un futur entièrement différent de ce qu'elle s'était imaginé, elle devra trouver de nouvelles façons d'agir, de ressentir, d'affronter la vie. Nous observerons ainsi que tout comme la hiérophanie, en des termes religieux, fonde un monde nouveau, de même la crise, en des termes psychanalytiques, appelle toujours une restructuration de la personnalité d'un individu.

5.6 De la hiérophanie à la crise

Nous avons débuté ce chapitre en observant qu'en des termes religieux, la hiérophanie peut être décrite comme l'expérience affective et émotionnelle d'une irruption, dans la vie profane et quotidienne, d'une présence mystérieuse et puissante du sacré, présence vécue comme radicalement différente de ce qui est connu jusque-là²⁸⁶. Nous avons aussi défini avec Otto que par la puissance avec laquelle elle se manifeste, cette expérience du sacré ne peut d'abord être nommée ou comprise, mais suscite une ambivalence fondamentale, créant à la fois fascination et terreur. Avec Eliade, nous avons observé que parce qu'elle bouleverse le monde de façon si profonde, la hiérophanie fonde aussi un monde nouveau. Dans la suite de cette première compréhension religieuse, nous avons proposé que cette façon de décrire l'expérience de la hiérophanie pouvait être rapprochée de la façon dont la psychanalyse décrit l'expérience de la crise. En prenant à nouveau appui sur le drame de Françoise dans *Trois temps après la mort d'Anna*, nous avons fait ressortir quelques caractéristiques qui nous permettent de soutenir cette comparaison.

Ainsi, tout comme en phénoménologie religieuse la hiérophanie est l'expérience affective et émotionnelle d'une irruption, dans la vie profane et quotidienne, d'une présence sacrée, à la fois mystérieuse, puissante, fascinante, terrifiante et

²⁸⁶ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 31-32.

radicalement différente de ce qui est connu²⁸⁷, nous avons vu que la crise peut être décrite comme l'irruption puissante, fascinante mais terrifiante des processus primaires au sein des processus secondaires. Dans la crise, c'est en effet tout le contenu de l'inconscient qui se retrouve mis à nu, et ce sont toutes les pulsions brutes, les fantasmes fusionnels primitifs, les angoisses archaïques d'un individu qui ressurgissent au présent avec puissance et désordre. Or, bien qu'il soit intemporel, ce contenu des processus primaires avait depuis longtemps été oublié, refoulé dans l'inconscient par le travail des processus secondaires. Lorsqu'il ressurgit dans le conscient pendant la crise, il se manifeste donc à la fois comme étranger, extérieur, totalement inconnu²⁸⁸, mais aussi paradoxalement comme porteur d'un étrange sentiment de déjà-vu, de déjà-connu, de déjà-expérimenté. Ceci le rend étrange, terrifiant : c'est ce que Freud nomme le « Unheimliche », l'« inquiétante étrangeté ». Bien que les termes employés par les auteurs de la phénoménologie religieuse soient différents de ceux employés par Freud, nous observons qu'il existe une réelle parenté dans la façon dont l'irruption du sacré ou l'irruption des processus primaires sont expérimentés affectivement pour l'homme des sociétés religieuses ou pour celui de notre société contemporaine. On pourrait nuancer ici que l'expérience du sacré apparaît comme radicalement étrangère, radicalement nouvelle pour l'homme religieux, alors que l'étrangeté de l'expérience de la crise ne semble pas aussi radicale. En effet, bien que les processus primaires se manifestent dans la crise avec un sentiment d'étrangeté, leur contenu a autrefois été connu de celui qui les éprouve. Ceci est vrai. Cependant, bien que le sacré qui se manifeste dans le profane au moment de la hiérophanie soit expérimenté comme entièrement nouveau, rappelons, comme nous l'avons vu aux chapitres 3 et 4, que l'énergie brute, puissante et sauvage du sacré est en fait toujours première pour l'homme religieux, présente depuis les temps des origines avant que l'homme soit homme. Dans l'histoire religieuse, c'est la conscience humaine qui vient un jour introduire une distance qui sépare le sacré du

²⁸⁷ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 31-32.

²⁸⁸ Zucker, *Penser la crise*, p. 98-99.

profane : « l'humanité endigue ce qui devient pour elle le sacré; elle pose en somme le sacré dans le mouvement même où elle s'en sépare »²⁸⁹. La hiérophanie, lorsqu'elle se produit comme irruption du sacré dans le monde profane, doit donc être interprétée elle aussi comme un retour de ce sacré dans la vie humaine.

Nous notons par ailleurs qu'en des termes religieux comme en des termes psychanalytiques, l'expérience de la hiérophanie ou de la crise – par la puissance avec laquelle elle se manifeste et la radicale altérité qu'elle présente – est d'abord innommable et impensable. En des termes religieux, rappelons en effet que c'est le propre du sacré que de d'abord dépasser tout ce qui pourrait tenter de le décrire ou de le comprendre²⁹⁰. En des termes psychanalytiques, nous comprenons le même phénomène par le fait que l'irruption puissante et violente des processus primaires au sein des processus secondaires s'accompagne d'une déliaison des pulsions de leurs représentations de choses et de mots, un retour à un état où le langage se perd, comme c'est le cas pour Françoise qui semble incapable de penser ou de nommer ce qu'elle ressent face à la mort violente de sa fille.

Finalement, nous avons vu qu'Eliade propose que la hiérophanie vient créer un tel bouleversement dans la vie profane qu'elle fonde un monde nouveau. Parce que la crise est vécue comme une rupture qui arrache et sépare celui ou celle qui la traverse de tout ce qui constituait auparavant son monde stable et quotidien, parce qu'elle remet en question perception de soi, pensées, émotions, buts, idéaux, mécanismes de défense et d'adaptation²⁹¹, elle appelle nécessairement aussi, dans le langage psychanalytique, une refonte de la structure psychique et de la personnalité.

²⁸⁹ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 110.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 42.

²⁹¹ Kaës, *Crise, rupture et dépassement*, p. 14; Zucker, *Penser la crise*, p. 92.

Malgré les nuances nommées, il nous apparaît donc qu'il existe une réelle similarité de structure entre la façon dont la hiérophanie est expérimentée par l'homme religieux et la façon dont notre contemporain vit la crise. On pourrait évidemment objecter que la hiérophanie se manifeste généralement « hors de soi », portée par un vecteur extérieur – que celui-ci soit une force de la nature, un animal ou une parole offerte par un étranger – alors que la crise paraît d'emblée vécue « en soi », dans la vie intime, dans l'intériorité de celui ou celle qui l'éprouve. La distance est cependant moins grande qu'il n'y paraît. Rappelons en effet que la phénoménologie religieuse insiste sur le fait que la hiérophanie est une expérience affective, personnelle et idiosyncrasique, ne se manifestant que pour celui ou celle qui la vit et y croît²⁹². Ceci pose d'emblée la part intime et subjective qui est le propre de cette expérience. Du côté de la psychanalyse de même, il nous paraîtrait erroné de comprendre la crise comme une expérience purement intrapsychique. En effet, la crise, plus que bien des expériences humaines, trouble la frontière entre les sphères de ce qui nous est intérieur ou extérieur. Pour Françoise par exemple, c'est autant le sang du lièvre que le sien qui deviennent fascinants, mystérieux et terrifiants. Dans son monde intérieur, les housses qui recouvraient les meubles deviennent les linceuls de sa fille. Lorsque plus tard sa grand-mère, sa mère et sa fille lui apparaissent, celles-ci le font alors qu'elle est bien éveillée et se déplacent dans la demeure ancestrale comme au présent. Bref, crise et hiérophanie se vivent toutes deux, pour les individus qui les traversent, à la fois *en eux* et *hors d'eux*.

En résumé, nous avons comparé dans ce chapitre le phénomène de l'irruption du sacré dans le profane – la hiérophanie – au phénomène de la crise, vécue comme irruption et retour des processus primaires au sein des processus secondaires. La prochaine partie de notre travail sera consacrée à la façon dont la crise se déploie au sein de la psychothérapie et du rite de passage, et notre prochain chapitre nous

²⁹² Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 31-32.

permettra de constater que le travail de guérison qu'elle nécessite ne peut débiter qu'avec la présence d'un Autre, que celui-ci soit un ami, un chaman ou un thérapeute.

DEUXIÈME PARTIE

« LE TEMPS ROMPU »
DANS *TROIS TEMPS APRÈS LA MORT D'ANNA* :
PRÉSENCE DE L'AUTRE DANS LE RITUEL ET LA PSYCHOTHÉRAPIE

CHAPITRE VI

DU CHAMAN AU THÉRAPEUTE

À la toute fin du *Temps intérieur*, la première partie de *Trois temps après la mort d'Anna*, après plusieurs semaines à errer à Kamouraska, incapable de se raconter et incapable de tolérer la douleur de son deuil, Françoise, un soir, se couche dans la neige de la forêt pour s'y laisser mourir. La seconde partie du film, que la réalisatrice Catherine Martin nomme *Le temps rompu*, s'ouvre au matin alors qu'Édouard vient ramasser les lièvres qui se sont pris à ses collets. Il aperçoit soudain Françoise, son amie d'enfance, étendue inconsciente un peu plus loin. Constatant qu'elle vit encore, il la ramène chez lui, la soigne et la veille. À partir de ce moment, une nouvelle relation va lentement se renouer entre ces deux êtres qui, après avoir passé plus de 30 ans sans se voir, apprennent à se connaître à nouveau.

Mais que savons-nous d'Édouard? Qui est cet homme qui questionne Françoise, l'écoute patiemment, tolère d'entendre sa rage et sa peine? C'est par le biais de son travail d'artiste peintre, à travers ses œuvres, que Françoise réapprend lentement à le connaître. Elle le découvre ainsi dans sa solitude, dans la recherche de sens qui l'habite lui aussi.

Lors d'une de leurs rencontres, elle l'accompagne dans son atelier, où elle observe les toiles et les images qui ornent les murs. La caméra s'arrête sur un dessin de Léonard de Vinci, qui représente un gros plan du visage de la vierge Marie.

Édouard : *J'me lasse pas de la regarder.*

Françoise : *Y'a de la douceur dans son regard. Comme si elle regardait son enfant.*

Édouard : *C'est une étude que Léonard de Vinci a faite avant de peindre le tableau. Attends, tu vas voir²⁹³.*

Il sort un livre qui contient différentes œuvres de l'artiste et tourne les pages lentement, jusqu'à ce qu'il trouve le tableau recherché : *La vierge à l'Enfant avec sainte Anne*. Il caresse doucement l'œuvre du doigt en l'expliquant à Françoise : « *C'est la vierge qui regarde l'enfant Jésus. Elle est avec sainte Anne* ».

La caméra s'attarde sur l'œuvre, puis suit Françoise, qui observe maintenant les natures mortes peintes par Édouard, des études du bol de céramique dont il a hérité de sa grand-mère.

²⁹³ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

Françoise : *C'est beau ce que tu fais.*

Édouard : *On va boire quelque chose. J'ai du scotch. Du bon.*

Françoise : *Tu vis comme un ermite.*

Édouard : *J'ai pu le goût de voir du monde.*

Françoise : *Ça peut pas être la seule raison.*

Édouard : *Trop d'agitation... Je perdais le sens de ce que je faisais... J'ai déjà été un peintre « coté » comme on dit. J'ai vendu pas mal de toiles... Mais un moment donné fallait que je me retrouve seul... J'suis arrivé ici... J'ai regardé par la fenêtre pendant des semaines... J'arrivais pu à travailler. Rien... J'ai failli virer fou... On peut dire que je vais pas très, très bien... Ça doit faire à peu près trois mois que j'ai recommencé. Des natures mortes. Je les fais pour moi. Ça me fait du bien... Ça me permet de croire encore en quelque chose...*

Il garde le silence un moment.

Édouard : *Françoise? J'aimerais que tu poses pour moi*²⁹⁴.

Comment cette brève interaction entre ces deux êtres blessés peut-elle être éclairante pour nous? Quel rôle Édouard joue-t-il auprès de Françoise? Comment comprendre l'aide qu'il lui apporte, la relation qui se tisse entre eux? De la façon la plus concrète, en la trouvant dans le bois, en la ramenant chez lui puis en la soignant avec patience, Édouard sauve la vie de son ancienne amie. Mais son aide va bien au-delà : en se montrant capable de l'écouter, en étant pour elle un interlocuteur attentif et calme, nous pouvons penser qu'il soigne aussi son âme et l'aide à faire sens du deuil qui l'accable. *C'est parce qu'elle trouve en Édouard un interlocuteur bienveillant que*

²⁹⁴ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

Françoise peut commencer à guérir. Mais si Édouard se montre capable d'une telle écoute envers Françoise, c'est qu'il est lui-même déjà passé par la souffrance de la crise. Face à une vie mondaine qui ne faisait plus de sens, perdu, craignant de « virer fou », il est venu s'isoler à la campagne où, d'abord incapable de travailler, il a lui aussi trouvé un apaisement dans la maison de sa grand-mère, en reprenant contact avec son héritage ancestral. Ce n'est donc pas un hasard si c'est en reprenant contact avec lui que Françoise elle-même reprendra graduellement contact avec ses propres ancêtres maternelles. On doit cependant noter que c'est aussi le contact avec Françoise qui aidera éventuellement Édouard à revenir pleinement dans le monde.

6.1 Du chaman au thérapeute?

Au sein de notre société contemporaine, il existe encore de ces gens, prêtres, rabbins ou moines bouddhistes par exemple, dont la fonction officielle est d'exercer la gestion des rituels au sein des religions instituées. Or, l'étude du phénomène religieux permet de constater qu'au-delà de ces personnages religieux officiels, les dernières années ont vu naître nombre de « *nouveaux pontifes*, d'hommes et de femmes appelés à jouer un rôle à maints égards analogue, dans un contexte culturel par ailleurs fort différent de celui des sociétés plus traditionnelles »²⁹⁵. On voit ce déplacement, évidemment, sur les astrologues, médiums, gourous et autres nombreux adeptes de l'occultisme ou de nouvelles sectes. Mais, comme le souligne Ménard²⁹⁶, la fonction pontificatrice, dans notre société contemporaine, est maintenant aussi assumée par des êtres qui, malgré leur apparence et leur vie ordinaire, jouent le rôle d'*initiateurs* au moment d'un passage significatif de l'existence de certains de leurs contemporains : enseignants, entraîneurs sportifs, médecins ou thérapeutes peuvent être de ceux-là. Parmi eux, les psychologues, psychothérapeutes ou psychanalystes

²⁹⁵ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 118.

²⁹⁶ James D. Guy, « Factors Leading to the Career Choice of Psychotherapist », in *The Personal Life of the Psychotherapist*, New York, J. Wiley, 1987, p. 1.

ont souvent été vus comme les derniers descendants d'une longue tradition d'initiateurs et de guérisseurs, dont l'histoire remonte aux âges préhistoriques de notre humanité et dont l'arbre généalogique inclut hommes-médecine, chamans, sorciers et prêtres²⁹⁷. On peut ainsi observer les similarités qui existent entre le psychologue d'aujourd'hui et le chaman des sociétés traditionnelles, tant sur le plan de l'appel vocationnel, de la formation particulièrement engageante requise pour accéder à cette profession et de toute l'ambivalence que celle-ci suscite de la part du grand public. Nous nous attarderons ici à chacun de ces aspects, tâchant de faire ressortir les rapprochements mais aussi les nuances entre ces deux approches. Ceci nous permettra par ailleurs de mieux explorer le rôle tout particulier qu'Édouard, dans *Trois temps après la mort d'Anna*, joue auprès de Françoise. En effet, nous avons suggéré plus haut que c'est par le biais de cette rencontre que Françoise peut commencer à guérir. Nous irons maintenant plus loin en proposant qu'Édouard joue auprès de Françoise le rôle que le chaman ou le prêtre joue auprès de l'initié, et celui que le thérapeute joue auprès de son client en psychothérapie.

6.2 La vocation chamanique

Comment devient-on chaman ou guérisseur dans les sociétés traditionnelles? Quel est l'appel nécessaire pour suivre cette vocation? On a fait remarquer que ce sont avant tout des blessures, des fragilités ou une souffrance personnelle qui guident l'homme religieux vers cette voie. En effet, comme le note Henry, les guérisseurs et chamans ont souvent des prédispositions aux désordres nerveux, dont les symptômes varient en gravité²⁹⁸, et ce sont ces symptômes qui révèlent la vocation chamanique. Chez certains, ces signes se manifestent de façon spectaculaire, par exemple par une « crise

²⁹⁷ William E. Henry, « Some Observations on the Lives of Healers », *International Social Work*, vol. 10, no 4, 1966, p. 47-56.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 1.

hystérique ou hystéroïde »²⁹⁹ qui se produit dès l'enfance ou au début de l'âge adulte³⁰⁰; chez d'autres, ces symptômes sont plus discrets mais laissent tout de même percevoir que le comportement du futur chaman s'éloigne de la normalité. Eliade, par exemple, décrit que « chez les Sibériens, celui qui est appelé à devenir chaman se singularise par un comportement étrange : il cherche la solitude, devient rêveur, aime flâner dans les bois ou les lieux déserts, a des visions, chante dans son sommeil, etc. »³⁰¹. Ces différentes manifestations ont nourri l'image universelle du guérisseur-blessé (« *wounded healer* »)³⁰²; on pense en effet que *c'est sa souffrance même* qui rend le guérisseur propre à aider les autres, entre autres par l'empathie qu'elle lui permet d'avoir envers la douleur de ceux ou celles qu'il accompagne.

« Healers or chamans are thought to be best suited for their profession because of the extent of their own personal wounds. Their private pain is thought to give them insight and empathy on the distress of others, while their survival or victory over their afflictions gives them great power and authority over those of others »³⁰³.

Ce dernier commentaire nous éclaire sur un aspect paradoxal mais crucial de la vocation chamanique : s'il est vrai que les chamans entendent souvent au cœur même de leurs blessures et de leurs souffrances personnelles l'appel de leur vocation, c'est cependant *parce qu'ils ont su guérir ces souffrances et ces blessures* qu'ils peuvent exercer leur rôle chamanique dans la société. En effet, c'est en faisant sens de leurs épreuves, en transformant leurs fragilités en forces qu'ils accèdent à un plein potentiel d'aidant. Comme le commente Eliade :

²⁹⁹ Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes, naissances mystiques*, Paris, Gallimard, 1992, p. 196.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 196.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 196.

³⁰² Guy, *Factors Leading to the Career Choice of Psychotherapist*, p. 1.

³⁰³ *Ibid.*, p. 1.

Le comportement étrange des futurs chamans n'a pas manqué d'attirer l'attention des savants, et depuis le milieu du dernier siècle on a plusieurs fois essayé d'expliquer le phénomène du chamanisme par une maladie mentale. C'était mal poser le problème. Il n'est pas exact que les chamans soient ou doivent être toujours des névropathes : d'autre part, ceux qui parmi eux étaient malades *ne sont devenus chamans que parce qu'ils avaient réussi à guérir*. En Sibérie, lorsque la vocation chamanique se révèle à travers une maladie quelconque ou une attaque épileptoïde, l'initiation équivaut souvent à une guérison. L'obtention du don de chamaniser présuppose justement la solution de la crise psychique déclenchée par les premiers symptômes de l'« élection »³⁰⁴.

C'est donc que le passage par la souffrance fait office d'épreuve initiatique, et ce n'est qu'au sortir de cette épreuve que le chaman est reconnu comme tel par ses pairs. C'est aussi la raison pour laquelle, dans certaines sociétés, survivre à un accident grave (être frappé par la foudre, tomber d'un arbre très élevé) mène le survivant à être considéré comme chaman³⁰⁵.

6.3 La vocation thérapeutique

En quoi l'appel vocationnel du chaman nous éclaire-t-il sur le travail de psychothérapeute? Peut-on dire du futur psychologue ou du futur psychanalyste, par exemple, qu'il est lui aussi un être souffrant, fragile, voire prédisposé à la maladie mentale? En s'intéressant aux facteurs menant au choix de la carrière de thérapeute, Guy et Henry³⁰⁶ mettent en lumière qu'un grand nombre de thérapeutes ont en effet connu tôt dans la vie épreuves, souffrance et solitude³⁰⁷. Il semble que consciemment ou inconsciemment, que ce soit sur les plans personnel, familial ou social, leurs expériences de début de vie mènent de nombreux futurs thérapeutes à ressentir un sentiment d'isolement et vivre avec une conscience accrue de leur propre monde

³⁰⁴ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 197-198. Les italiques sont de l'auteur.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 197.

³⁰⁶ Guy, *Factors Leading to the Career Choice of Psychotherapist*, p. 1; Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 47-56.

³⁰⁷ Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 47-56.

intérieur³⁰⁸. Ainsi, la mort, le remariage ou la maladie d'un parent, le fait d'avoir dû adopter un rôle de soignant envers un membre de la famille, le fait d'avoir traversé soi-même avant l'âge adulte une maladie physique ou mentale, des difficultés à entrer en contact avec les autres ou des problèmes sociaux menant à l'exclusion ne sont que quelques-uns des facteurs fréquemment nommés par les thérapeutes pour expliquer leur appel vocationnel³⁰⁹. Plutôt que de considérer cette motivation comme dysfonctionnelle et nuisible, ce passage par la souffrance apparaît pour plusieurs une condition de vie *sine qua non* à la naissance du thérapeute, dont on dira que l'on peut souhaiter « qu'il ait suffisamment fait l'expérience de la vie et rencontré la souffrance humaine »³¹⁰. En effet, la souffrance personnelle apparaît être le meilleur maître de sagesse et d'empathie, rendant le futur thérapeute plus sensible, plus à l'écoute et plus habile à aider les autres³¹¹.

6.4 De la vocation chamanique à la vocation thérapeutique

Tant pour les thérapeutes contemporains que pour leurs pendants chamaniques des sociétés traditionnelles, il est donc clair que ce ne sont pas tant les épreuves traversées par les futurs soignants qui leur donnent accès à la profession thérapeutique, mais bien la résolution de ces épreuves, généralement faite par leur propre passage par la psychothérapie : « The articulation of inner distress with the techniques of practice is seen as providing the conditioning circumstances which stabilizes an adult coherence, while maintaining an access to empathy with related ills in other people »³¹². La résolution des conflits intérieurs et des épreuves rencontrées est donc vue comme une voie royale permettant au futur thérapeute d'éprouver sensibilité et

³⁰⁸ Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 49.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 49-50.

³¹⁰ Jean-Luc Donnet, « Formation du psychanalyste », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 651.

³¹¹ Guy, *Factors Leading to the Career Choice of Psychotherapist*, p. 15.

³¹² Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 48.

force nécessaire pour pratiquer sa profession d'aidant. Il serait donc faux de penser que chaman ou thérapeute avancent dans la vie l'esprit altéré par la maladie mentale, ayant trouvé dans leur profession un lieu socialement acceptable et contrôlé au sein duquel leur pathologie puisse se déployer³¹³. Au contraire, il apparaît que si ces guérisseurs ont souvent l'appel de leur vocation suite à leur passage par la solitude et la souffrance, il leur est nécessaire de trouver une cure, une résolution personnelle à ces conflits intérieurs avant de pouvoir être utiles à la société.

Ces réflexions sur la vocation de cet Autre, chaman ou thérapeute, qui accompagne un être en crise nous mène à observer qu'Édouard, dans *Trois temps après la mort d'Anna*, a lui aussi traversé une crise existentielle quelques mois avant de revoir Françoise. Il a connu la perte de sens, le silence, l'isolement qui sont le propre de la crise. Nous constatons combien c'est pour cette raison qu'il est le mieux en mesure d'entendre la souffrance de Françoise, d'y être attentif, de la comprendre. *C'est cependant aussi parce qu'il n'est plus à l'apogée de sa douleur, parce qu'il commence à aller mieux, qu'il est à même de l'aider à se raconter.* En effet désormais un peu apaisé, il sait ce qu'il cherche à faire dans son œuvre. Il confie ainsi, un peu plus loin dans le film : « *ce que je voudrais vraiment, c'est que ce que je fais ait un sens. Que ça aide à vivre* »³¹⁴. Édouard semble donc marcher un pas devant Françoise, éclairant pour eux deux le chemin du sens.

6.5 Formation et initiation du chaman

Pour pouvoir accompagner ses semblables sur la voie de la guérison, le futur chaman doit donc d'abord lui-même passer par une guérison, et on a évoqué que cette guérison fait office d'épreuve initiatique. En quoi consiste donc cette initiation?

³¹³ Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 50.

³¹⁴ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

Quelle formation, quel entraînement mènent à la pratique du rôle de guérisseur? Observons d'abord que la formation du futur chaman, souvent longue et ardue, prend la forme d'un rite de passage, qui engage l'aspirant dans la totalité de son être. Cet apprentissage demande qu'il développe plus avant les qualités personnelles et intérieures pour lesquelles il a des prédispositions naturelles, en acceptant la transformation inhérente au passage. Par ailleurs, il doit aussi acquérir une sagesse pratique et des connaissances liées à l'art de la guérison et, finalement, apprendre à articuler ces deux premiers types de savoirs. À travers toute cette formation, c'est toujours sous la tutelle des anciens que le futur chaman apprend à s'approcher du sacré, à le manipuler.

Basons-nous sur un exemple pour illustrer plus avant ce tutorat. Nous pourrions y constater que l'initiation du futur chaman, comme toute forme d'initiation au sein des sociétés religieuses, prend la forme d'un rite de passage, qui engage la totalité de sa personne. Eliade offre un tel exemple dans le résumé qu'il fait du récit autobiographique d'un chaman avam-samoyède :

Malade de la petite vérole, ce futur chaman resta trois jours inconscient, presque mort : à tel point qu'il faillit être enterré le troisième jour. Il se vit descendre aux Enfers et après maintes péripéties fut emporté dans une île, au milieu de laquelle un jeune bouleau s'élevait jusqu'au Ciel. C'était l'Arbre du Seigneur de la Terre, et le Seigneur lui donna un rameau pour se faire un tambour. Il arriva ensuite près d'une montagne. En pénétrant par une ouverture, il rencontra un homme nu travaillant avec un soufflet auprès d'une énorme chaudière qui se trouvait sur le feu. L'homme le saisit avec une tenaille, lui coupa la tête, lui divisa le corps en petits morceaux et mit le tout dans la chaudière. Il lui cuis ainsi le corps pendant trois ans, et ensuite lui forgea la tête sur une enclume. Finalement, il repêcha ses os qui flottaient dans un fleuve, les remit ensemble et les recouvrit de chairs. Pendant ses aventures dans l'autre monde, le futur chaman rencontra de nombreux personnages semi-divins, sous forme humaine ou animale, et chacun lui révéla des aspects de la doctrine ou lui enseigna les secrets de l'art de guérir. Lorsqu'il se réveilla dans la yourte, près des siens, il était initié et pouvait déjà chamaniser³¹⁵.

Cet exemple est utile car il illustre nombre des aspects de l'initiation du futur chaman. Cette initiation, d'abord, suit la structure de mort et de renaissance propre au rite de passage. Nous reviendrons en détail dans nos prochains chapitres sur ce rite de passage, mais comprenons déjà qu'il mène l'initié à accomplir une véritable transformation mystique. Dans le cas qui nous occupe, le futur chaman, malade de la petite vérole, est considéré comme mort et il est presque enterré avant de revenir à la vie avec la capacité de chamaniser. C'est qu'à travers le rite de passage, il est toujours nécessaire que le futur guérisseur meure à son ancienne vie et à ses anciennes blessures et, passant par une seconde naissance, parvienne à la guérison afin de devenir habileté à guérir les autres. Car « il ne faut pas l'oublier, la « mort » initiatique est toujours suivie d'une « résurrection »; c'est-à-dire que, en termes de l'expérience psychologique, la crise est résolue et la maladie guérie. L'intégration d'une nouvelle personnalité par le chaman dépend en grande partie de sa guérison »³¹⁶. La vocation du futur chaman exige donc un engagement qui l'appelle

³¹⁵ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 201-202.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 203.

sur une voie tout à fait personnelle, qui l'engage totalement, dans la plus grande intimité de ses blessures et de son être. La façon dont, en rêve, ce chaman est dépouillé de sa peau, coupé en morceaux puis reconstruit illustre bien tout le bouleversement inhérent à cette transformation. L'initié est d'ailleurs souvent désigné par le terme de « deux-fois-né »³¹⁷, qui indique qu'il est mort au monde antérieur et re-né à un monde nouveau, ce qui lui donne le pouvoir de se livrer à l'activité magico-religieuse qui doit être sa spécialité professionnelle³¹⁸. Par ailleurs, comme le souligne Ménard³¹⁹, la formation de celui ou celle qui est appelé à exercer une fonction religieuse est souvent longue et exigeante : dans l'exemple cité par Eliade, bien que la maladie chamanique ne dure en temps réel que 3 jours, le chaman reçoit, pendant sa transe, des enseignements qui durent 3 ans. Il n'est d'ailleurs pas rare qu'une initiation dure pendant plusieurs mois ou plusieurs années, ou qu'un aspirant chaman suive les enseignements d'un maître pendant une très longue période avant de pouvoir chamaniser. Cette longue période d'apprentissage est fréquemment marquée d'une ascèse culinaire ou sexuelle, qui, comme tout rituel, participe à éloigner l'aspirant de la vie profane et lui permet de s'approcher du sacré³²⁰.

De façon plus détaillée, Henry³²¹ note qu'au cours de l'initiation, l'apprentissage du futur chaman concerne à la fois le développement de ses qualités personnelles, l'apprentissage de techniques de guérison et le développement de sa capacité à articuler ces deux aspects. Nous avons déjà dit que, déjà avant son initiation, l'aspirant chaman était prompt à la solitude, la rêverie, la vision. L'initiation proprement dite requiert qu'il développe plus avant cette capacité au voyage intérieur, car l'apprentissage se fait généralement en état de transe : il développe donc ses qualités personnelles, sa capacité de présence altérée : il apprend à se dissocier, à

³¹⁷ Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 148.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 148.

³¹⁹ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 117.

³²⁰ *Ibid.*, p. 117.

³²¹ Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 48.

entrer en transe et à en sortir³²². C'est ensuite sur la base de ce savoir-être, de cette transformation intérieure qu'il peut apprendre les techniques liées à son art: il étudie alors la généalogie de ses ancêtres³²³, les herbes qui guérissent les maux, l'analyse des augures et des présages, la préparation des rituels. C'est ainsi que « toutes les formes initiatiques de puberté, même les plus élémentaires, comportent la révélation d'une science sacrée, secrète. Certains peuples appellent les initiés « ceux qui savent »³²⁴. Dans tous les cas, l'apprentissage vise toujours à faire le pont, articuler ces deux aspects, soit les prédispositions naturelles à entrer en contact avec le sacré que l'aspirant apprend à développer davantage, et l'apprentissage de techniques de guérison³²⁵.

Finalement et nous y reviendrons, notons que même lorsque l'enseignement qu'il reçoit n'est pas dispensé au futur chaman dans le cadre d'une transe, mais bien par une relation de mentorat auprès d'un chaman d'expérience, cet ancien chaman représente pour lui le dieu ou l'ancêtre surnaturel. Plus encore et comme le précise Eliade, cet ancien devient ce dieu, il ne fait qu'un avec lui : « les magiciens sont confondus avec l'Être mythique (...) auteur du rite »³²⁶. Le novice en voie d'apprentissage se tient ainsi non seulement devant l'ancien du village ou le chaman initiateur, mais aussi devant son créateur primordial, devant le premier grand Autre qui a façonné le monde et toute sa tribu au temps des origines. Nous verrons que c'est aussi en ce sens qu'Édouard, dans *Trois temps après la mort d'Anna*, introduit la présence de ces Autres qui sont venus avant lui dans sa vie et celle de Françoise, ses propres ancêtres et ceux de cette mère blessée.

³²² Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 48.

³²³ *Ibid.*, p. 48.

³²⁴ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 91.

³²⁵ Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 48.

³²⁶ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 45-46.

6.6 Formation et « initiation » du thérapeute

On ne demande pas au futur thérapeute, dans les écoles et départements contemporains de psychologie, d'apprendre à entrer en transe et en sortir. Pourtant, l'enseignement qui lui est prodigué n'est peut-être pas si loin de celui offert au chaman. Il est tout d'abord courant, dans ces différentes écoles, de suggérer ou d'exiger que les futurs thérapeutes se prêtent eux-mêmes au processus thérapeutique. Cette pratique a été instituée, au départ, au sein de l'approche psychanalytique, où celui ou celle qui désire devenir psychanalyste doit lui-même compléter une analyse, dite analyse didactique, mais elle s'est aujourd'hui étendue à une majorité d'approches. Ce faisant, on encourage le futur psychologue ou psychothérapeute à passer par l'expérience personnelle de la situation thérapeutique³²⁷, à la vivre de l'intérieur, à se laisser posséder par elle entièrement. Comme le dit Freud en effet, le travail de thérapeute « ne se laisse pas manier aussi aisément que les lunettes qu'on chausse pour lire et qu'on enlève pour aller se promener. En général, la psychanalyse possède le médecin totalement ou pas du tout »³²⁸. Ce passage personnel par la thérapie est vu comme un moyen privilégié pour l'aspirant thérapeute de découvrir différents biais, attitudes ou aspects de sa personnalité pouvant interférer plus tard avec le travail clinique, bref, de guérir d'abord les blessures dont il souffre afin de pouvoir mieux aider les autres à faire de même.

³²⁷ Donnet, « Formation du psychanalyste », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 650.

³²⁸ Sigmund Freud, « Nouvelles suites des leçons d'introduction à la psychanalyse », trad. par Pierre Cotet et René Laine, *OCF.P, XIX*, 1933, p. 83-268; cité dans Alain de Mijolla « Psychanalyste », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1369.

« The very nature of the training required for becoming a psychotherapist promotes introspection, insight, and intrapsychic reorganization. Thus, it is likely that some psychotherapists who entered the field to find resolution and relief from inner conflicts do, indeed, experience varying degrees of growth and "healing". These individuals often become effective therapists because of their own progress and improved functioning »³²⁹.

De fait, nous verrons dans les prochains chapitres que, lorsqu'il est vécu en profondeur, le processus thérapeutique peut impliquer une réelle réorganisation de la personnalité, qui évoque, de même que l'initiation à laquelle se soumet le futur chaman, à la fois la mort et une nouvelle naissance. Il est d'ailleurs facile de rapprocher la formation du thérapeute d'un rite de passage : l'implication personnelle qui engage celui ou celle qui la suit dans toute l'intimité de son être³³⁰ et le mène à vivre des changements en profondeur, la durée, la rigueur et les souffrances qu'implique cet apprentissage, le fait que cet apprentissage se conclut par la reconnaissance sociale de la capacité du thérapeute à exercer sa profession; autant de facteurs qui peuvent permettre d'envisager les psychothérapeutes, psychologues et psychanalystes d'aujourd'hui comme les héritiers des hommes-médecine, chamans et guérisseurs des sociétés traditionnelles.

Henry et Guy³³¹ s'attardent cependant plus en détail sur les différents aspects de la formation du psychothérapeute, afin de les comparer à la formation du futur chaman. Partant de la nécessité, pour l'étudiant en psychologie, de passer par un processus thérapeutique avant de pouvoir travailler auprès d'autrui, ils observent d'abord que ce sont les qualités personnelles, souvent désignées comme le *savoir-être* du thérapeute, qui fondent la base de l'apprentissage. On s'attend à ce que ce passage par la thérapie

³²⁹ Guy, *Factors Leading to the Career Choice of Psychotherapist*, p. 14.

³³⁰ Donnet, « Formation du psychanalyste », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 650.

³³¹ Guy, *Factors Leading to the Career Choice of Psychotherapist*, p. 1; Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 47-56.

ou l'auto-analyse entraîne le futur thérapeute à développer, face à son propre travail intérieur, les qualités qu'il devrait éprouver devant les souffrances des autres³³² : neutralité bienveillante, capacité de s'identifier à l'autre, capacité de demeurer attentif et à l'écoute de la vie intérieure par le biais de l'attention flottante. C'est que fantasmes, rêveries, intuitions, sentiments d'attrait ou de recul face au transfert qu'un patient instaure dans la relation thérapeutique, réactions conscientes ou inconscientes qui peuvent nuire au travail clinique ou le faciliter, tous ces mouvements constituent, au sein du processus thérapeutique, le *contre-transfert* du thérapeute³³³. Si, à l'époque de sa découverte par Freud, le contre-transfert est d'abord vu comme un problème à maîtriser et surmonter³³⁴, il est aujourd'hui souvent considéré, particulièrement au sein de l'approche psychanalytique, comme l'un des plus importants leviers thérapeutiques du thérapeute³³⁵, car il lui donne accès à toute la vie inconsciente du patient. Pour rester attentif à cette vie inconsciente chez l'autre, le thérapeute emploie *l'écoute flottante*³³⁶, terme par lequel on désigne cette écoute toute particulière qui, dans le silence de la thérapie, ne s'attarde pas uniquement au contenu des paroles, mais bien au langage du corps, au ton de la voix, à la montée ou à la descente de la prosodie au rythme des affects. Non régie par les règles habituelles du dialogue, de l'argumentation ou de la politesse, l'écoute flottante, qui s'accompagne d'une attitude d'accueil, permet au patient de parler un langage au sein duquel se déploie son imaginaire, ses associations libres, son inconscient, en présence d'un Autre bienveillant³³⁷.

³³² Donnet, « Formation du psychanalyste », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 650.

³³³ Claudine Geissmann, « Contre-transfert », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 386-387.

³³⁴ *Ibid.*, p. 386-387.

³³⁵ *Ibid.*, p. 386-387.

³³⁶ Marie-France Castarède, « Écoute », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 513.

³³⁷ *Ibid.*, p. 513.

Le patient est placé dans une situation unique, différente de la vie ordinaire : écoute dans le silence (le silence est une ouverture sur l'inconscient), écoute qui ne privilégie pas le contenu des paroles, écoute de la voix, écoute du corps et des affects qui s'expriment à travers lui. (...) L'écoute analytique s'accompagne d'une attitude d'accueil – dite bienveillante – qui s'abstient de toute évaluation critique et de jugement. Cette écoute donne un espace au patient où il peut, hors de la confrontation visuelle, déployer son imaginaire à travers ses associations libres. L'écoute du psychanalyste lui garantit la présence de l'Autre, ce qui le renvoie à l'altérité primordiale et à toutes ses figures successives³³⁸.

C'est ensuite sur la base de ce savoir-être que le psychothérapeute s'emploie à étudier et appliquer ce qu'on peut désigner comme son *savoir* proprement dit, soit les connaissances pratiques, théoriques et les techniques propres à son approche. Ces techniques, qu'elles impliquent reflets, interprétations, association libre ou relaxation, peuvent être vues, si on les place en parallèle avec le travail du chaman, comme autant d'indications rituelles qui ouvrent la voie vers l'inconscient. Comme tout rite, elles prennent assise sur ce que les anciens ont enseigné, soit les textes et connaissances des grands auteurs dans la tradition desquels le futur thérapeute s'inscrira³³⁹.

Cette inscription dans la tradition de ses ancêtres ouvre la voie, pour le thérapeute, à l'apprentissage de son *savoir-faire*, c'est-à-dire sa capacité d'articuler le savoir et le savoir-être, la théorie et la pratique, ses qualités personnelles innées avec son savoir et ses techniques apprises. Traditionnellement, c'est par la supervision que s'enseigne ce savoir-faire : en se plaçant en position d'apprenti face à ceux qui le précèdent, le futur thérapeute acquiert fluidité et habileté dans l'art de la pratique clinique. Cet apprentissage va cependant au-delà d'un simple tutorat : le superviseur, pour le futur psychothérapeute, représente cet Autre, l'héritier d'une longue tradition d'initiés. Ce

³³⁸ Marie-France Castarède, « Écoute », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 513.

³³⁹ Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 48.

rapport à la tradition et à la filiation prennent d'ailleurs une importance particulière en psychanalyse. En effet, les patients viennent évidemment chercher l'aide d'un thérapeute, cet autre qui peut les aider à faire sens de ce qu'ils vivent. Mais, au-delà de ce premier niveau de contact, ils recherchent bel et bien aussi un contact renouvelé avec un Autre originaire, parent ou proche significatif du passé pourtant toujours entièrement présent. Le thérapeute devient ainsi lui-même figure d'un grand Autre, il est confondu avec cet Autre. Pour nous, ceci se fait évidemment à travers le processus du *transfert*, terme par lequel la psychanalyse désigne la transposition, sur la personne du thérapeute ou du psychanalyste, de pensées, fantasmes ou émotions qui sont en fait la réactualisation, dans le présent de la rencontre, de mouvements psychiques anciens³⁴⁰ en rapport avec l'histoire des premières relations du patient, ou – pourrions-nous dire – l'histoire mythique de son enfance³⁴¹. Pour le patient, « l'écoute du psychanalyste lui garantit la présence de l'Autre, ce qui le renvoie à l'altérité primordiale et à toutes ses figures successives »³⁴². C'est de cette façon que nous pouvons dire que la relation thérapeutique est archétypale, au sens où elle se montre représentative des enjeux qui sous-tendent toutes autres relations. Les futurs thérapeutes, lorsqu'ils expérimentent d'abord eux-mêmes la situation thérapeutique ou la situation de supervision, traversent des enjeux similaires. Thérapeutes, futurs thérapeutes et clients s'inscrivent donc dans une longue chaîne d'apprentissages humains.

³⁴⁰ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Transfert », p. 1338; Paul Denis, « Transfert », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1832.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 1338.

³⁴² Castarède, « Écoute », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 513.

6.7 Savoir-être, savoir et savoir-faire : du chaman et du thérapeute

Henry et Guy³⁴³ rapprochent d'emblée les différents aspects de la formation du chaman de la formation du psychothérapeute. Ils observent ainsi d'abord la façon dont on demande au chaman, déjà prompt à la solitude, la rêverie et la vision, de développer encore davantage pendant sa formation sa capacité de voyage intérieur et de transe, et font un parallèle entre cet apprentissage et la façon dont on s'attend du futur thérapeute, qui développe son *savoir-être*, à ce qu'il développe une écoute de sa vie intérieure par le biais de *l'attention et de l'écoute flottante*. Sans qu'on puisse parler d'une transe similaire à celle qu'emploie le chaman, les auteurs proposent que cette forme très particulière d'écoute employée en psychothérapie analytique se rapproche d'un état altéré de conscience, état, d'ailleurs, dont le but est le même que celui de la transe: laisser le libre flot de l'inconscient, que nous avons rapproché du sacré, se déployer.

Il est ensuite facile de comparer l'aspect plus technique de l'apprentissage du chaman, qui inclut l'étude de la généalogie de ses ancêtres³⁴⁴, des herbes médicinales, des augures, des présages et la préparation des rituels, au *savoir* inculqué au futur thérapeute, soit les connaissances pratiques, théoriques et les techniques propres à son approche, que celles-ci impliquent reflets, interprétations, association libre ou relaxation. Or, à nouveau, Henry et Guy remarquent que tout comme le futur chaman doit apprendre la généalogie de ses ancêtres, de même le futur thérapeute doit étudier la « généalogie » de ses ancêtres psychothérapeutiques³⁴⁵, c'est-à-dire les textes laissés par les théoriciens qui ont forgé l'approche qu'il étudie.

³⁴³ Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 48; Guy, *Factors Leading to the Career Choice of Psychotherapist*, p. 1.

³⁴⁴ Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 48.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 48.

Ce rapport aux anciens est tout aussi présent en ce qui a trait au *savoir-faire* du futur thérapeute, qui implique, comme nous l'avons vu, que ce dernier accepte, dans le cadre de la supervision, le tutorat d'un thérapeute d'expérience. Cette façon de faire peut évidemment être rapprochée de celle des sociétés religieuses, où l'initié est toujours *fait* par les anciens, ses maîtres spirituels. Par l'initiation, l'aspirant s'inscrit donc dans la tradition de ses ancêtres, il est assujéti à leurs lois et c'est à travers ces lois que son esprit s'ouvre à une compréhension nouvelle. Rappelons cependant que les vieux initiés n'appliquent que ce qui leur a été transmis, ce qui a été révélé au commencement des temps par les êtres surnaturels³⁴⁶. Henry résume de façon éloquente le parallèle qui peut être fait en ce sens entre l'apprentissage chamanique et l'apprentissage thérapeutique :

« During training the chaman subordinates himself, in apprenticeship form to the elders, learning how to move in and out of trance, to understand the dreams of self and others, in the hope of himself someday becoming a high priest. In contemporary therapeutic training, the trainee similarly places high value on learning through apprenticeship, on insight gained through the patients who reveal their unconscious. Training supervisors who themselves readily move back and forth between conscious and unconscious processes, in themselves and in patients, are highly valued and sought out. The trainee's omniscience is thought to develop through identification with the omniscience of his superiors. Someday the trainee too may become a high priest »³⁴⁷.

Bref, tout comme le superviseur et le psychanalyste du futur thérapeute représentent pour lui un Autre originaire, parent ou proche significatif rendu présent par le biais du transfert, de même le rapport entre le novice des sociétés religieuses et les anciens qui lui enseignent va plus loin qu'un simple tutorat, puisque le chaman initiateur est pour lui véritablement confondu avec le créateur primordial, le premier grand Autre qui a façonné le monde au temps des origines. Tout l'apprentissage du chaman, qu'il

³⁴⁶ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 19.

³⁴⁷ Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 48.

concerne sa capacité à entrer en transe et en sortir, sa pratique des rituels et sa capacité à lier ces deux aspects, pourrait être compris comme un apprentissage des moyens d'entrer en contact avec le sacré pour en faire usage. Au-delà d'un apprentissage théorique cependant, c'est une rencontre réelle avec un Autre incarné – bien qu'il soit confondu avec le dieu ou l'être surnaturel primordial – qui est le vecteur d'initiation du futur chaman. De même, la formation prodiguée au psychologue, psychanalyste ou psychothérapeute peut aussi être conçue, tant sur le plan du savoir-être que du savoir et du savoir-faire, comme une façon d'appréhender, en lui-même comme chez son patient, le travail de l'inconscient. Ce faisant, le passage par la thérapie implique aussi, pour le futur thérapeute, de rencontrer un Autre primordial par le biais du transfert. Nous aurons fréquemment l'occasion de revenir, dans nos prochains chapitres, sur la façon dont relation initiatique et relation thérapeutique rejouent et récapitulent une situation originaire et primordiale et la rencontre avec cet Autre.

6.8 Présence de l'Autre dans *Trois temps après la mort d'Anna*

Si chamans et thérapeutes, pour guider ceux qui souffrent, doivent eux-mêmes avoir été instruits par les anciens, nous pouvons constater qu'Édouard, dans *Trois temps après la mort d'Anna*, puise lui aussi auprès de ses ancêtres le sens qu'il retrouve à sa vie et le savoir qui lui permet de guider Françoise sur la voie du sens. Plus encore, il représente aussi ces ancêtres et les introduit. Dans la scène que nous avons présentée en début de chapitre, le savoir et la sagesse de ces ancêtres sont symbolisés par deux éléments artistiques.

La scène s'ouvre d'abord sur un gros plan du visage de la Madone, peinte par Léonard de Vinci. « *Y'a de la douceur dans son regard. Comme si elle regardait son*

enfant »³⁴⁸. C'est le premier commentaire de Françoise lorsqu'elle observe Marie. Édouard confirme son intuition : il s'agit de la Vierge qui regarde l'enfant Jésus et, lui-même fasciné par ce tableau, il instruit Françoise sur l'œuvre complète qu'est *La vierge à l'Enfant avec sainte Anne*.

Le spectateur ne peut s'empêcher de noter ici une condensation de symboles sur le thème de la trinité. Dans la peinture de Léonard de Vinci d'abord, même si ce sont la mère et l'enfant qui sont en avant-plan, sainte Anne, mère de Marie, est aussi auprès d'eux et ce, malgré que l'on rapporte qu'elle soit décédée avant la naissance de Jésus. C'est donc de façon métaphorique que Léonard de Vinci choisit de réunir ces trois générations sur sa toile, montrant que leur lien de filiation traverse le temps. Le jeune enfant Jésus tient aussi un agneau dans ses bras, symbole de son sacrifice futur, et la Vierge, en tendant les bras vers lui, semble essayer de lui éviter d'embrasser son destin. Or, si les premières esquisses du peintre montrent sainte Anne tentant de retenir le geste de Marie, la version finale la présente au contraire retenue, « acceptant symboliquement le destin de son petit-fils »³⁴⁹. En d'autres termes déjà employés dans cette thèse, nous pourrions suggérer que sainte Anne, ici, démontre la sagesse de celle qui sait et accepte que la séparation entre une mère et son enfant, entre vivants et morts, entre hommes et dieux, est inévitable. Par une intéressante mise en abyme, la position d'Édouard ne peut que nous rappeler celle de sainte Anne, puisque lui aussi accueille, avec retenue mais compassion, Françoise qui vit le deuil de sa fille. En comparant son rôle à celui de sainte Anne mais aussi à celui du thérapeute, nous pouvons aussi suggérer qu'il incarne d'ailleurs dans sa propre personne tous les autres personnages qu'il introduit dans le film, ses ancêtres aussi bien que ceux de Françoise, les anciennes amours de celle-ci comme ses amours futures, un peu à la façon dont le psychologue ou le psychanalyste, par le biais du transfert, personnifie

³⁴⁸ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

³⁴⁹ Vincent Delieuvin, « L'iconographie de sainte Anne trinitaire », *Dossier de l'art*, no 195, (avril) 2012, p. 4-5.

une multitude de rôles dans la vie du patient qui le consulte. Par ailleurs, le fait qu'Édouard soit un personnage masculin – l'un des rares du film et le seul parmi les protagonistes principaux – nous permet aussi de penser l'analogie de ce personnage avec le portrait de sainte Anne en d'autres termes : dans un langage psychanalytique en effet, Édouard nous évoque aussi le rôle du père qui, au moment de l'Œdipe, vient participer à établir une distance nécessaire entre une mère et son enfant. Enfin, en confiant à Françoise qu'il ne se lasse pas de regarder l'œuvre de Léonard de Vinci³⁵⁰, Édouard lui signifie métaphoriquement tout le *savoir* qu'il possède déjà sur ce qu'est l'amour et la souffrance d'une mère ayant vu mourir son enfant.

Dans la même scène, l'héritage reçu des ancêtres est aussi représenté par la présence d'un bol en céramique ayant appartenu à la grand-mère d'Édouard: ébréché, fissuré, ce bol a pourtant traversé les années et il continue d'accueillir ce que les générations qui se succèdent déposent en lui. C'est ce contenant qu'Édouard peint depuis quelques mois dans ses natures mortes, comme s'il apprenait, en l'observant, la façon de traverser la vie malgré les marques et les cassures que le temps impose à chacun. « *Ça doit faire à peu près trois mois que j'ai recommencé. Des natures mortes. Je les fais pour moi. Ça me fait du bien... Ça me permet de croire encore en quelque chose...* »³⁵¹.

Ce récipient en céramique apparaît pour première fois, dans *Trois temps après la mort d'Anna*, dans un rêve que fait Françoise : lorsqu'Édouard la trouve dans la forêt, la ramène chez lui et la veille, elle reste plusieurs jours au lit, fiévreuse, semi-consciente. Dans son sommeil, elle voit apparaître ce bol. Doucement, elle en approche la main, en caresse les pourtours. Une autre main, celle d'une vieille femme, vient se poser sur la sienne. C'est à ce moment que Françoise se réveille.

³⁵⁰ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

³⁵¹ *Ibid.*, 2009.

Quelques jours plus tard, lorsqu'elle retourne voir Édouard une première fois, elle lui apporte des biscuits :

Édouard : *Hum, ça sent bon, des biscuits à la mélasse.*

Françoise : *Je les fais depuis que je suis toute petite, c'est ma grand-mère qui m'a montré la recette.*

Édouard : *Attends... Pour les biscuits de ta grand-mère, ça prend le bol de ma grand-mère³⁵².*

Édouard pose le bol sur la table, y met les biscuits. Françoise semble reconnaître le plat de son rêve, le regarde avec étonnement. À nouveau elle en approche la main, touche de ses doigts la fêlure dans la poterie, en caresse la rondeur presque féminine, en tâte l'épaisseur, comme pour prendre la mesure de sa solidité. C'est immédiatement après que, pour la première fois, elle se met à parler de sa fille, comme si ce bol lui rappelait que dans la maison d'Édouard, souffrances et tragédies sont accueillies et contenues depuis des générations, comme si elle pressentait qu'Édouard lui-même incarne l'héritage et la présence de tous ceux qui l'ont précédé.

Nous constatons donc que dans *Trois temps après la mort d'Anna*, Édouard cherche réconfort et sens à sa vie dans son héritage familial, dans les traces laissées par sa grand-mère disparue. Ce faisant, il précède Françoise sur le chemin de la guérison et le chemin d'une sagesse humaine ancestrale. Il lui ouvre la porte d'un héritage spirituel, il la remet en contact avec ses ancêtres, et c'est éventuellement en reprenant elle-même contact avec lui et tout cet héritage qu'elle pourra guérir. En cela, la maîtrise qu'Édouard manifeste de son art, comme artiste peintre capable de rendre à

³⁵² Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

la vie ce qu'il a reçu des générations passées, montre bien qu'outre un savoir théorique, il possède aussi, comme les chamans et thérapeutes dont nous avons évoqué le travail dans nos paragraphes précédents, un *savoir-être* et un *savoir-faire*, qu'il manifestera dans sa capacité à écouter Françoise et à lui offrir des mots qui apaiseront sa souffrance.

6.9 Chamans et thérapeutes: êtres bénis, êtres maudits

Revenons à la scène évoquée en début de chapitre et rappelons que pour retrouver un sens à sa vie, pour traverser la crise qu'il a vécue, Édouard s'est isolé à la campagne :

*Trop d'agitation... Je perdais le sens de ce que je faisais... J'ai déjà été un peintre « coté » comme on dit. J'ai vendu pas mal de toiles... Mais un moment donné fallait que je me retrouve seul... J'suis arrivé ici... J'ai regardé par la fenêtre pendant des semaines...J'arrivais pu à travailler. Rien... J'ai failli virer fou... On peut dire que je vais pas très, très bien...*³⁵³

Cet isolement d'Édouard est aussi évocateur pour nous de ce que vivent chamans et thérapeutes. En effet, en conséquence des souffrances qu'ils ont traversées, de leur formation et de leur vocation, ceux-ci ont une autre caractéristique en commun : ils suscitent l'ambivalence des autres et pour cette raison, se retrouvent isolés.

Guy³⁵⁴, qui s'intéresse à la perception sociale du psychologue, note combien ce dernier est souvent entouré d'une certaine aura mystique³⁵⁵ : on lui attribue, dans l'imaginaire collectif, une puissance ou des dons quasi-surnaturels qui lui confèrent respect, prestige et admiration.

³⁵³ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

³⁵⁴ Guy, *Factors Leading to the Career Choice of Psychotherapist*, p. 1.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 6.

« As true of the ancestral chamans, psychotherapists are afforded a special position in our society. Some individuals regard the therapist as a saint, worthy of great respect and admiration (Guy & Liaboe, 1986a). In the case of these individuals the psychotherapist is sought out for advice and guidance, as well as for the healing of psychic pain. Fees are gratefully paid, and the therapist receives both high status and prestige in the community. He or she is regarded as "gifted" and "special," and a valued family resource »³⁵⁶.

Cette perception idéalisée du psychothérapeute doué de pouvoirs bénéfiques est cependant contrebalancée par une crainte et une méfiance tout aussi intenses envers sa personne et sa profession :

« some regard the psychotherapist as "a member of a marginal professional group, a bearer of bad news, someone to consult as a last resort, or a person with near extrasensory powers who can see through their defenses at will" »³⁵⁷

« rather than being regarded as a desirable profession, it is seen as a "calling" which brings great rewards, such as wealth and prestige, at high personal cost »³⁵⁸.

Le psychothérapeute est donc perçu à la fois comme un être béni et maudit³⁵⁹, digne de foi et pourtant suspect³⁶⁰; il est adulé autant qu'il est haï, il est respecté mais craint. Cette profonde ambivalence qu'il suscite lui confère une autre de ses caractéristiques sociales : son isolement. Freud, dès les débuts de la psychanalyse, témoigne de cet isolement dans lequel sa pratique le plonge : « quiconque a reconnu que le transfert et la résistance constituent le pivot du traitement appartient sans retour à notre horde

³⁵⁶ Guy, *Factors Leading to the Career Choice of Psychotherapist*, p. 2.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 2.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 1.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 1.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 3.

sauvage »³⁶¹. Il reconnaît déjà que le travail fait avec l'inconscient isole les psychanalystes, tant par rapport à leurs confrères médecins que par rapport au grand public. En effet, dans la perception du grand public, les psychothérapeutes sont souvent vus comme des êtres particuliers³⁶², possédant un statut à part, appartenant à une confrérie de gens capables de comprendre la réalité humaine de façon différente du commun des mortels.

« Many individuals have an intuitive sense that the psychotherapist belongs to a unique fraternity of special individuals capable of encountering and absorbing a great deal of human pain and suffering with few apparent ill effects. There is a persistent belief that psychotherapists do something terribly important for the larger society, a task which cannot be accomplished by anyone else »³⁶³.

Il résulte de cette perception sociale que les psychothérapeutes vivent souvent – consciemment ou inconsciemment – soit une marginalisation réelle, soit le sentiment d'une telle marginalisation³⁶⁴.

Cette ambivalence profonde, nous la retrouvons de même dans les sociétés traditionnelles à l'égard des prêtres, chamans et autres guérisseurs. C'est que dans une société religieuse, ces personnages jouent un rôle d'intermédiaires entre la sphère du profane et la sphère du sacré, entre le monde des hommes et celui des dieux. De par leurs dons, leur charisme ou à la suite de leur formation ou de leur ordination, les chamans, gourous et autres pontifes occupent dans le monde une position particulière et souvent paradoxale : ils habitent à *la fois* le monde du profane et celui du sacré. Or, comme le souligne Ménard, « la puissance du sacré est telle que sa fréquentation *contamine* en fait ceux qui ont ainsi la fonction ou le pouvoir de s'en approcher.

³⁶¹ Sigmund Freud, *Lettre à Georg Groddeck le 05-06-1917*; cité dans Mijolla « Psychanalyste », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1369.

³⁶² Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 49.

³⁶³ Guy, *Factors Leading to the Career Choice of Psychotherapist*, p. 6.

³⁶⁴ Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 49.

Ceux-ci, et pour le meilleur comme pour le pire, n'appartiennent plus vraiment tout à fait au monde profane »³⁶⁵. En transgressant régulièrement les interdits liés au sacré, ces êtres en viennent à partager l'ambivalence liée à celui-ci, c'est-à-dire, pour réemployer les caractéristiques identifiées par Rudolf Otto, qu'ils deviennent eux aussi fascinants et terrifiants. Par extension, ils finissent par vivre en marge de la vie profane et leur demeure est souvent éloignée du reste de la communauté : le chaman habite ainsi une hutte hors du village, le moine tibétain s'établit dans un monastère en montagne, le prêtre dans une abbaye ou un presbytère.

Encore une fois, cette dernière façon de comprendre le sacré éclaire notre compréhension du regard que la communauté pose souvent sur les psychothérapeutes. Tant chamans que thérapeutes semblent éveiller la même ambivalence, le même respect mêlé de crainte. Pour ces raisons, l'un et l'autre se trouvent souvent confinés à une forme d'isolement, que celui-ci soit réel et perçu. Dans ce contexte, ce n'est sans doute pas un hasard si nous retrouvons le personnage d'Édouard isolé à la campagne et c'est bien à son passage par la crise qu'il attribue son besoin de solitude.

Bref, nous nous sommes intéressés dans ce chapitre au rôle que joue Édouard auprès de Françoise dans *Trois temps après la mort d'Anna*, et nous nous sommes attardés aux souffrances qu'il a traversées et qui lui permettent maintenant de mieux la comprendre. Partant de ce récit, nous avons fait le parallèle entre le rôle du chaman, prêtre ou guérisseur dans les sociétés religieuses traditionnelles et celui du thérapeute dans notre société contemporaine. Nous avons ainsi comparé la vocation du chaman et du thérapeute et constaté que l'un et l'autre puisent dans les souffrances passées une sensibilité accrue et un don pour l'empathie. Cependant dans les deux cas, nous avons vu que c'est la capacité à faire sens des blessures anciennes et de les guérir qui

³⁶⁵ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 117.

rend possible le vrai travail thérapeutique. Avec Guy et Henry³⁶⁶, nous avons ensuite fait ressortir les similarités qui existent dans la formation du chaman et celle du futur thérapeute. Nous avons finalement noté qu'en raison des transformations et des souffrances et qu'ils ont traversées, tous deux suscitent une profonde ambivalence au sein de la communauté : comme tout ce qui a trait au sacré, ils inspirent respect mais méfiance, admiration mais crainte. Ces parallèles nous rappellent évidemment la nécessité de voir la formation et le travail du psychologue dans la tradition millénaire au sein desquels ils s'inscrivent.

Si nous avons insisté sur toute la place de l'Autre dans la vocation et la formation du chaman et du thérapeute, nous avons aussi compris la place cruciale de cet Autre dans la vie de Françoise, puisque c'est grâce à sa relation avec Édouard qu'elle retrouve un sens à sa vie et reprend contact avec ses propres ancêtres. Notre prochain chapitre s'intéressera à observer comment, selon quel contexte, avec quelles règles et quels rituels cette relation s'établit.

³⁶⁶ Henry, *Some Observations on the Lives of Healers*, p. 48; Guy, *Factors Leading to the Career Choice of Psychotherapist*, p. 1.

CHAPITRE VII

RITUEL RELIGIEUX, CADRE THÉRAPEUTIQUE

Nous avons vu au dernier chapitre comment, dans *Trois temps après la mort d'Anna*, à partir du moment où Édouard trouve Françoise dans le bois et qu'il lui sauve la vie, les deux amis d'enfance, maintenant au mi-temps de leur vie, recommencent à se fréquenter lentement. Pour le spectateur attentif, ces rencontres et ces échanges suivent un rythme bien précis: d'abord brefs, presque fuyants, ils deviennent progressivement plus longs, plus posés, plus intimes. Ainsi par exemple, lorsqu'elle se réveille chez Édouard après avoir frôlé la mort et être restée un long moment inconsciente, Françoise s'empresse d'abord de lui demander ses vêtements et de le quitter précipitamment, sans même accepter le déjeuner qu'il lui offre. C'est presque à contrecœur qu'elle revient chez lui quelques heures plus tard, en lui apportant des biscuits. Cette fois, elle lui confie quelques mots sur sa fille et le décès de celle-ci, mais sitôt cet aveu lancé, elle s'enfuit à nouveau pour rentrer chez elle. C'est Édouard, tranquille et patient, qui vient la chercher, l'invite à souper, l'incite à parler davantage, lui laisse la place pour nommer la rage qui l'habite. Nous les retrouvons encore ensemble quelques jours plus tard dans l'atelier d'Édouard, à regarder des tableaux. Cette fois c'est lui qui parle à Françoise de son travail, de la propre crise qu'il a traversée, du besoin de solitude qui l'a mené à peindre autrement. Dans le film, chacune de ces scènes où ces deux êtres se rapprochent se passe chez Édouard, et toutes sont entrecoupées d'autres scènes qui nous présentent tantôt Françoise seule chez elle, tantôt la nature, tantôt les visites que lui font les femmes décédées de sa

famille. On sent bien que cette relation progresse lentement, chacun de ces êtres respectant le rythme imposé par le besoin de solitude et la souffrance de l'autre, chacun retournant à lui-même après un moment d'échange.

La relation prend un tournant plus intime lorsqu'Édouard, au bout d'un moment, demande à Françoise de poser pour lui. Celle-ci ne répond pas immédiatement à cette invitation. Nous la voyons d'abord dans sa cuisine où, silencieuse, toujours couverte de son manteau d'hiver, elle semble réfléchir. Mais la scène suivante nous la montre en train de prendre la pose, de dos, une épaule découverte, alors qu'Édouard la peint. Un nouveau plan nous la montre de face, son visage plus visible, mais regardant toujours au loin.

Quelque chose se transforme en Françoise. À mesure qu'elle dévoile son visage, son corps et son cœur à Édouard, à mesure qu'elle se laisse voir par lui et qu'elle le regarde aussi davantage, les moments qu'elle passe seule sont aussi plus lumineux. De soir, on la voit allumer une chandelle dans la noirceur de sa maison; de jour elle marche dans la nature et profite de la lumière qui revient progressivement avec la fin de l'hiver.

Si Françoise se dévoile, Édouard, quant à lui, conserve une part de sa réserve. Un jour qu'elle pose pour lui, elle évoque leur relation passée et, à mots voilés, leurs premiers contacts amoureux ensemble, à l'adolescence. Mais lorsqu'elle interroge Édouard sur la vie amoureuse qu'il a connue ensuite, ce dernier referme rapidement le sujet : « *Tu bouges trop. Faut garder la pause* ». Et il ajoute, après un instant de silence : « *Déshabille-toi* »³⁶⁷.

³⁶⁷ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

Édouard est sorti pour laisser Françoise enlever ses vêtements, et malgré l'assurance avec laquelle il lui a demandé de se dénuder, il semble hésitant à revenir dans la pièce. Françoise, elle, n'a rien dit, mais elle est restée allongée sur le lit sans bouger, manifestement hésitante elle aussi. Lorsqu'il revient pourtant, elle prend la pose pour lui, se tenant droite et nue. Bientôt, elle tremble. Édouard lui demande si elle a froid. Elle répond par la négative, mais ses tremblements se transforment en hoquets et elle éclate en sanglots. Édouard s'empresse de venir la couvrir avec une couverture de laine et la serre dans ses bras. Elle se calme.

Au fil des jours et des semaines, Françoise s'est donc progressivement rapprochée d'Édouard. Sur ses invitations patientes, elle a accepté de se confier à lui, de se laisser voir par lui, de se dénuder devant lui, de le laisser prendre soin d'elle. Leurs fréquentations se sont faites sur un rythme lent, respectueux, graduel et régulier : chaque fois c'est Édouard qui a accueilli Françoise chez lui, chaque fois il l'a laissée se dévoiler plus que lui, chaque fois l'art est venu jouer un rôle de médiateur entre eux et chaque fois leurs moments passés ensemble ont été entrecoupés de longs moments de solitude. Nous pouvons en ce sens proposer que ces rencontres ont pris une entre eux une forme *rituelle*, comme si un code et des règles implicites entouraient leur fréquentation. Nous nous questionnerons davantage dans les prochaines pages sur ces codes et ces règles.

Rappelons-nous qu'il existe pour l'homme religieux un monde *profane*, quotidien, et un monde *sacré*, et c'est l'irruption périodique du sacré dans le monde profane, la hiérophanie, qui permet de recréer le monde, de le régénérer, d'y redonner sens. Or, nous savons aussi que le sacré, s'il est attirant, peut aussi être dangereux : il est nécessaire d'être guidé par un Autre pour s'en approcher. Nous verrons dans ce présent chapitre comment c'est par le biais du *rituel* que l'homme religieux peut passer sans danger d'une forme de temps à l'autre, d'un mode d'être à l'autre et nous

comparerons ce *rituel religieux* au rituel que représente selon nous la *psychothérapie*. Plus précisément, nous observerons d'abord comment le sacré, dans le monde religieux, est rythmé par des interdits et la transgression de ces interdits, et comment ceux-ci s'orchestrent sous la forme du rituel. Nous comparerons ensuite ces interdits religieux et leurs transgressions à ceux que nous rencontrons au sein du cadre thérapeutique. Nous terminerons en nous intéressant à la forme particulière de rituel qu'est le rite de passage, dont nous présenterons la structure avant d'y consacrer nos prochains chapitres.

7.1 Le sacré : interdits et transgressions

Avec l'anthropologie religieuse, nous avons observé que par sa capacité de conscience et sa capacité à établir des seuils, l'homme se pose d'emblée comme capable d'observer la sphère du sacré et de vivre dans le profane. Nous avons fait le lien à ce sujet, en psychologie, avec le monde premier, puissant et sauvage des processus primaires, du ça et de l'inconscient, dont l'homme se distance pour vivre dans le monde – profane – des processus secondaires, le monde du conscient.

Or, sur le plan religieux, parce que le sacré présente une telle puissance, parce que cette puissance, si elle peut être féconde, peut aussi être destructrice, les hommes, dans le même mouvement de distanciation qui sépare sacré et profane, posent d'emblée un *interdit* face au sacré. En effet comme le note Ménard,

laisser libre cours au sacré, à l'exubérance aveugle et violente de la vie (...), tout cela équivaudrait simplement à dissoudre l'humain dans la nature inconsciente, à retourner au grand tout de la continuité cosmique. Laisser libre cours au sacré, ce serait courir tout droit à la mort de l'humanité – en tant qu'humanité³⁶⁸.

C'est en ce sens que Caillois³⁶⁹ propose que le *respect de l'interdit* est le mode habituel de l'expérience religieuse du sacré. Par ce respect de l'interdit, il demeure possible pour l'homme de vivre dans le monde quotidien et profane sans se brûler au contact de la force du sacré qui, semblable à une explosion de lave volcanique, détruirait tout sur son passage. Pourtant, nous l'avons vu, l'ordre établi par le profane, s'il dure trop longtemps, en vient à s'user, à se scléroser, à se vider de toute substance et de tout sens. Il est donc aussi vrai que le sacré demeure nécessaire et *vital* à la vie de l'homme, puisque c'est à son contact puissant et bouillant que ce dernier trouve un sens à sa vie, se régénère, se revivifie. Nous avons d'ailleurs mentionné que l'homme conserve toujours une *nostalgie* du sacré : il se languit de ce contact, il le désire. Pour ces raisons, il devient périodiquement nécessaire de *lever* les interdits qui entourent et endiguent le sacré ou de les *transgresser*. Ménard précise ce rapport dialectique :

la transgression, en ce sens, apparaît bien à la fois comme l'opposé de l'interdit et comme son complément indispensable, dialectique. Insistons : la transgression n'est donc *pas* l'abolition de l'interdit, contrairement à ce qu'on a signalé dans la sensibilité moderne, mais bien sa suspension temporaire, ponctuelle. La transgression affirme tout à la fois la *nécessité habituelle du respect de l'interdit* (sans quoi il n'y aurait simplement pas de vie humaine possible) et la *nécessité de son dépassement périodique* (sans quoi la vie humaine s'étiolerait dans une usure mortifère)³⁷⁰.

³⁶⁸ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 111.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 112.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 113.

Il faut donc ici comprendre que si l'interdit est ce qui sépare la sphère du profane et du sacré, tant le *respect* de cet interdit que sa *transgression* sont une part de l'expérience sacrée.

7.2 L'inconscient: interdits et transgressions

Tout comme en anthropologie religieuse, l'*interdit* occupe aussi une place importante au sein de la métapsychologie psychanalytique à laquelle nous nous sommes intéressés jusqu'à maintenant. Cet interdit vient marquer la distance qui existe entre processus primaires et processus secondaires, et est toujours le corollaire direct de l'Œdipe. Au chapitre 3, en résumant la première topique, dynamique, nous avons évoqué la censure, cet interdit de passage qui existe entre les systèmes internes de la psyché, et qui sépare avec rigueur l'inconscient du Pré-conscient et le Pré-conscient du conscient. C'est que l'existence même des deux instances que sont le conscient et l'inconscient repose sur la distance qui existe entre elles et sur le respect de l'interdit, principe qui maintient cette distance. Distance et interdit trouvent d'ailleurs leur correspondance dans la seconde topique, entre le ça et le surmoi, puis dans la théorie de la pulsion de vie et de mort, qui sont séparées de façon similaire. Cet interdit naît avec l'Œdipe : en effet, alors que, plus jeune, l'enfant qui désire son parent de sexe opposé rêve de rester dans une relation fusionnelle avec lui et d'éliminer le parent du même sexe, c'est l'*interdit de l'inceste* qui vient limiter ce désir, rendant tabou tout geste, tout comportement, mais aussi tout fantasme incestueux. Dès l'instauration de cet interdit, toute représentation incestueuse, qu'elle soit représentation de mot ou de chose, devient coupée du conscient et refoulée dans l'inconscient : l'interdit s'applique à la circulation de l'énergie ou des représentations d'une instance à l'autre. En d'autres mots, par le biais de l'interdit de l'inceste, le jeune garçon, par exemple, découvre qu'il est inexorablement séparé de sa mère par la frontière des générations et qu'il ne pourra pas s'unir à elle pour la vie. Il apprend aussi que son père est plus

fort que lui, qu'il ne peut l'éliminer comme rival et qu'il doit plutôt se ranger de son côté. En refoulant dans l'inconscient le désir de rester auprès du paradis originel que les bras de sa mère représentent, en choisissant de faire de son père un allié plutôt qu'un ennemi, en acceptant de chercher hors de la famille un nouvel objet d'amour, ce jeune garçon s'ouvre à un monde nouveau : celui de son père d'abord, mais aussi celui de sa famille élargie, de la société dans laquelle il évolue, le monde de son héritage culturel, le monde du travail. Il accepte donc l'interdit qui le mène à garder face aux Autres un respect, une distance, sans laisser libre cours à son désir et sa violence.

7.3 Interdits et transgression : de la religion à la psychanalyse

Encore une fois et malgré la distance qui peut séparer la religion de la psychanalyse, il est intéressant de noter le rapport similaire qui existe entre ces deux approches quant à la gestion des interdits et des transgressions. Ainsi, l'homme religieux se protège de la puissance du sacré en posant un interdit face à ce dernier, et ce respect de l'interdit demeure son mode habituel de l'expérience religieuse. Or, parce qu'il a toujours la nostalgie des origines, parce que le contact avec ce sacré demeure vital à sa vie, il lui est fréquemment nécessaire de reprendre contact avec cette puissance et de lever, de transgresser cet interdit. Respect et transgressions de l'interdit se manifestent donc comme une part inhérente de l'expérience du sacré. La psychanalyse, pour sa part, postule aussi que les processus primaires, parce qu'ils sont porteurs d'une telle puissance de désir et de violence, doivent nécessairement être bridés au contact des processus secondaires. C'est par le passage de l'Œdipe et l'instauration de l'interdit de l'inceste que le ça est séparé du moi et du surmoi, l'inconscient séparé du Pré-conscient et du conscient, la pulsion de mort séparée de la pulsion de vie. En des termes différents de ceux de l'anthropologie religieuse, la psychanalyse vient donc aussi soutenir que pour que l'humanité existe, pour que

l'homme se tourne vers l'Autre et marche de l'avant, l'interdit qui le sépare de ses désirs fusionnels et agressifs est nécessaire. Or, du point de vue psychanalytique aussi la transgression des interdits est un pendant nécessaire à son respect. En effet, tout comme l'homme des sociétés religieuses, l'homme contemporain reste habité par son désir d'un retour à un temps originel où il n'avait pas à respecter de distance avec l'Autre, un temps où cet Autre, avant d'être perçu et vécu comme un Autre, pouvait être attaqué ou désiré sans limites.

Il existe en fait certains moments qui ramènent l'adulte de notre société contemporaine vers un tel temps originel : sur le plan de l'agressivité, diverses formes de luttes, de batailles et de guerres font ressurgir nos fantasmes les plus primitifs; sur le plan du désir, les confidences partagées à la fin d'une soirée, la rencontre de deux corps qui se joignent l'un à l'autre dans une danse, l'intimité sexuelle ou le sentiment de rapprochement si intense qui existe dans les débuts d'une rencontre amoureuse nous ramènent vers nos désirs fusionnels premiers. Tous ces moments pendant lesquels s'amenuise la distance avec l'autre viennent abreuver et ressourcer un monde qui s'assècherait et deviendrait vide de sens s'il ne devait être vécu que dans l'aridité du travail et de la distance. Nous observerons plus loin les modalités qui rendent ces transgressions possibles. Auparavant, notons comment la relation de Françoise et Édouard est elle aussi marquée à la fois par le respect des interdits et leur transgression.

7.4 Interdits et transgressions dans *Trois temps après la mort d'Anna*

Afin de mieux explorer la relation entre interdits et transgressions entre Françoise et Édouard, revenons au moment déjà étudié pendant lequel l'endeuillée, s'ouvre à son ami sur toute la haine qui l'habite au sujet du meurtrier de sa fille.

Françoise: *Anna c'était la douceur même. Tout le monde l'aimait. Il a fallu qu'un fou... J'voudrais qu'il meure... Lentement... Au bout de son sang... Dans des souffrances horribles... Desfois j'ai l'impression que la vie réelle existe pas. Que c'est juste un rêve*³⁷¹.

Nous avons déjà suggéré que lorsqu'elle prononce ces quelques mots à Édouard, l'endeuillée semble accéder à une sphère d'elle-même rarement sinon jamais visitée auparavant dans sa vie adulte : celle de la haine brûlante, de la violence brute, du désir profond et viscéral de voir un autre être souffrir et mourir, du désir de jouir de cette souffrance de l'autre. Il semble que pour Françoise, cette violence n'est soudain plus marquée par la censure quotidienne qui ferait en sorte qu'elle pèserait ses mots, consciente qu'on n'exprime pas, en société, des menaces de mort envers autrui. Dans ce moment de haine, cette violence prend toute la place et Françoise elle-même semble ébranlée par ce mouvement où une souffrance brute propre aux processus primaires, habituellement inconsciente, se mêle à ses processus secondaires et ses pensées conscientes : « *Desfois j'ai l'impression que la vie réelle existe pas. Que c'est juste un rêve* »³⁷².

Cet échange entre Françoise et Édouard peut aussi nous permettre de mieux comprendre à la fois l'interdit et la transgression. Interdit, d'abord, dans la vie quotidienne, de vouloir la mort et la souffrance d'autrui. Transgression, pourtant, dans le fait de nommer ce désir violent, de s'y attarder, d'en élaborer le fantasme. Or, nous savons qu'il est tout à la fois nécessaire et vital pour Françoise de pouvoir l'exprimer et le symboliser dans une conversation adressée à un Autre si elle doit éventuellement retrouver un sens à sa vie.

³⁷¹ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

³⁷² *Ibid.*, 2009.

Un autre aspect des interdits et de leurs transgressions nous paraît à l'œuvre plus loin dans la relation entre Françoise et Édouard, au moment où ce dernier lui intime l'ordre de se dénuder. Édouard, dans ce moment, ne demande pas à Françoise si elle accepte de poser nue pour lui. « *Déshabille-toi* »³⁷³; si la voix est calme et douce, le ton, lui, est impératif. Ces mots exigent de Françoise qu'elle accepte de sortir de sa légitime zone de confort, ils appellent une exposition de sa vulnérabilité sans aucun compromis. Il y a à nouveau dans ce moment une transgression de l'ordre quotidien. Dans la vie courante, les vêtements protègent l'intimité du corps comme la censure protège l'intimité de l'esprit; ils sont la marque même de notre civilisation, symboles de notre pudeur à nous dévoiler dans notre état naturel comme le feraient les animaux qui n'auraient conscience ni des différences qui existent entre eux, ni de leurs désirs. Cette pudeur, nous l'apprenons justement dès l'enfance, lorsque le passage de l'Œdipe vient nous inculquer la notion de distance et que nous nous habitons à couvrir notre corps et protéger notre intimité physique. Nous savons donc très tôt que le dévoilement de notre peau est synonyme du dévoilement de notre être dans ce qu'il a de plus vulnérable et que ceci se fait dans quelques circonstances bien particulières : intimité sexuelle, naissance, maladie, mort. D'ailleurs, dans quelles circonstances pouvons-nous imaginer qu'un ami exigerait d'un autre qu'il se dénude entièrement? Situation de danger où il serait nécessaire de soigner une plaie? Fête grivoise pendant laquelle tous les tabous seraient abolis? Même lorsque ludiques en apparence, ces situations seraient nécessairement empreintes d'une transgression des interdits. En demandant à Françoise de se dénuder, même au profit de l'art, Édouard lui demande aussi symboliquement de mettre sa vulnérabilité à nue. C'est ainsi qu'il faut comprendre qu'avant qu'ils ne se retrouvent face à face, tous deux marquent une hésitation : Françoise en ne se dévêtissant pas immédiatement, Édouard, quelques instants plus tard, en hésitant à revenir dans la pièce où elle se trouve.

³⁷³ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

Cette transgression va pourtant mener un tournant important dans la vie de Françoise. Car c'est lorsqu'elle se trouve ainsi exposée, dévoilée, vulnérable, lorsqu'elle est vue par Édouard dans toute cette vulnérabilité, lorsqu'il se soucie d'elle en lui demandant si elle a froid qu'elle fait ce qu'elle ne parvenait pas à faire jusque là : elle pleure. Elle pleure longuement, intensément, et Édouard l'accueille dans sa peine et la réconforte en la couvrant.

Les mots de haine de Françoise ont donc marqué une première transgression des interdits de sa vie quotidienne et sa mise à nu en marque une seconde. Or, c'est par le biais de ces transgressions qu'elle réaccède à sa peine, au flot de ses sentiments profonds, à son souffle vital. La scène suivante nous la montre d'ailleurs courant sur une route de terre sur laquelle la neige a fondu. Ses mouvements sont désordonnés, elle semble épuisée, comme si elle s'était enfuie et courait depuis longtemps. Elle bifurque dans un champ qui longe le chemin, fait quelques pas et s'arrête, à bout de souffle. Là, la tête jetée en arrière, les bras écartés, elle respire à grandes goulées, comme si elle tentait de remplir ses poumons après avoir passé de longs mois sans respirer. Il semble que la transgression qu'Édouard a faite dans son intimité a permis à Françoise de réaccéder à un lieu en elle-même à partir duquel elle vit et ressent. Le film, ici, nous illustre bien à la fois la nécessité habituelle du respect de l'interdit mais aussi la nécessité de son dépassement périodique³⁷⁴.

7.5 Religion et psychothérapie : accéder au sacré et à l'inconscient

Ces échanges entre Françoise et Édouard nous mènent cependant vers de nouvelles questions, essentielles à notre propos : s'il existe une nécessité régulière du respect de l'interdit et une nécessité périodique de le dépasser, comment le respect de ces interdits se vivent-ils sur le plan de la psychologie comme de l'anthropologie

³⁷⁴ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 113.

religieuse? En des termes religieux, comment accéder au sacré et s'en approcher afin qu'il puisse régénérer la vie, sans pour autant venir tout engloutir, tout détruire sur son passage? En des termes psychologiques, comment accéder au monde de l'inconscient sans s'y perdre, sans que celui-ci ne risque, comme c'est le cas dans la crise, d'anéantir la totalité de la personnalité, la capacité de l'homme à rester en contact avec le monde réel? Si en anthropologie religieuse c'est à la *religion* que ce rôle de gestion des interdits est dévolu, nous rapprocherons ce rôle de celui dédié, au sein de la psychologie, au cadre de la *psychothérapie*.

La religion (de l'étymologie latine *religare*, « relier ») a souvent été définie comme ce qui *relie* les hommes à la transcendance, à l'expérience du divin. En effet, qu'elle prenne une forme simple ou complexe, la *religion* apparaît à travers les cultures comme l'institution appelée à gérer les rapports entre la sphère du sacré et du profane ; elle « concerne l'ensemble des rapports que les humains entretiennent avec le sacré. C'est ce qui fait passer ceux-ci du profane au sacré, qui tend à arracher les humains aux limites de la condition profane »³⁷⁵. Cette définition illustre bien le « travail de lien », le « travail de passage » d'un monde à l'autre qui est celui de la religion. En d'autres termes, nous dirons, avec Ménard, que c'est la religion qui administre à la fois les interdits qui séparent les sphères du sacré et du profane et les rituels de transition qui permettent de passer de l'une à l'autre de ces sphères : elle gère et orchestre à la fois le pôle du respect et celui de la transgression des interdits³⁷⁶.

Dans les termes et le langage propre à la psychologie, nous proposons que la *psychothérapie* vient effectuer, pour un certain nombre de nos contemporains, une tâche semblable à celle dévolue à la religion dans des sociétés plus traditionnellement

³⁷⁵ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 175.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 121.

religieuses. En effet, si le travail de la religion est de faire passer les hommes de la rive du profane à celle du sacré, le travail de la psychothérapie analytique apparaît justement aussi celui de faire passer le patient du monde du conscient au monde de l'inconscient, puis de leur permettre de revenir au monde du conscient. Peut-on pour autant parler ici de respect et de transgression des interdits? Et si c'est le cas, comment, par quels moyens, quelles modalités ce travail s'opère-t-il? Notre travail de comparaison nous mène à constater que si la religion possède, pour permettre le passage du monde profane au monde sacré, l'art du rite religieux, de même la psychothérapie emploie, pour permettre le passage du conscient à l'inconscient, le rituel qu'est le cadre thérapeutique.

Pour mieux comprendre la notion de rituel, revenons d'abord à la relation qui s'établit entre Françoise et Édouard dans *Trois temps après la mort d'Anna*. Nous avons observé en début de chapitre comment, à partir du moment où ils se retrouvent, c'est lentement, graduellement qu'ils retissent des liens, chacune de leurs rencontres se passant chez Édouard, chacune étant espacée d'un temps pendant lequel ces deux êtres retournent à eux-mêmes. C'est aussi progressivement que la durée de leurs fréquentations se rallonge et que chacun de ces deux êtres se dévoile davantage, acceptant de se montrer à l'autre de corps et de cœur. Les brefs contacts se transforment ainsi en soupers, puis s'allongent en des après-midis passés ensemble. Le travail d'artiste-peintre d'Édouard leur offre dès lors un cadre qui comporte son propre langage, qui tout à la fois favorise mais limite les échanges. En ce sens, Édouard et Françoise, dans leurs rencontres, semblent respecter des règles implicites qui leur permettent de se rapprocher sans se blesser, et nous pouvons proposer que leurs fréquentations prennent une forme rituelle.

7.6 Le rituel religieux

Au sens le plus proprement religieux, le rituel est constitué des mots et des gestes qui permettent de *passer du profane au sacré*. C'est que par sa nature fascinante et terrifiante et par l'attrait et le danger qu'il présente, le contact avec le sacré demande toujours que l'homme s'en approche avec respect, réserve, humilité, dépouillement. Le rituel, par les mots ou les gestes qu'il impose, place l'homme dans une telle disposition, et c'est cette disposition qui lui permet d'accéder sans danger au sacré. Dans l'Exode par exemple, Yahvé enseigne à Moïse les rites que le peuple devra observer afin de s'approcher de Lui; il insiste sur le fait que celui qui oserait s'en approcher autrement que de la façon prescrite y trouverait la mort :

Le seigneur dit à Moïse : « Va vers le peuple et sanctifie-le aujourd'hui et demain; qu'ils lavent leurs manteaux, qu'ils soient prêts pour le troisième jour, car c'est au troisième jour que le Seigneur descendra sur le mont Sinaï aux yeux de tout le peuple. Fixe des limites pour le peuple en disant : « Gardez-vous de monter sur la montagne et d'en toucher les abords ». Quiconque touchera la montagne sera mis à mort!³⁷⁷

Cet exemple illustre bien comment le rituel religieux tout à la fois *permet* et *restreint* l'accès au sacré : il pose les limites, les balises qui rendent ce contact – si nécessaire et pourtant si dangereux – possible; il souligne l'interdit en même temps qu'il ouvre le chemin qui permet sa transgression.

Par le biais du rituel, l'homme religieux passe donc du profane au sacré, et ceci se fait tant sur le plan spatial que temporel. Sur le plan spatial, le lieu sacré agit comme un centre, à partir duquel se polarise et s'organise l'espace. Or, puisque le sacré est dangereux, puisqu'il est lieu de manifestations de forces contraires, à la fois attirant

³⁷⁷ Exode 19, 10-12, in *Traduction œcuménique de la bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, Montréal, Société biblique canadienne, 1860 p.

mais terrifiant, chaque nouvelle distance qui sépare l'homme religieux du sacré est gardé par un *seuil*. Ce seuil « est à la fois la borne, la frontière qui distingue et oppose deux mondes, et le lieu paradoxal où ces mondes communiquent, où peut s'effectuer le passage du monde profane au monde sacré »³⁷⁸. Pour être franchi, chacun des seuils qui marque une plus grande proximité avec le sacré requiert le passage de rituels de plus en plus contraignants. Par exemple, s'il est nécessaire à chacun d'enlever ses chaussures avant de pénétrer dans un temple, dans certaines religions seuls les hommes pourront pénétrer dans la pièce centrale, et seul un prêtre pourra toucher aux objets sacrés après avoir exécuté plusieurs ablutions rituelles.

Sur le plan temporel, puisque le temps sacré est intemporel et impérissable, le rite permet à l'homme de prendre contact avec le temps des origines, celui de l'expérience première du sacré : « le rite fait sortir du temps ordinaire de la vie et nous amène à coïncider avec un temps d'une autre substance : le temps sacré des origines, c'est-à-dire celui d'une expérience fondatrice du sacré »³⁷⁹. C'est ainsi que par le biais du rituel, l'homme religieux se retrouve au cœur même de la hiérophanie : il revit *réellement* les événements fondateurs des origines, avec toute la force et la puissance de ceux-ci.

Dans un contexte religieux, cette expérience fondatrice du sacré est toujours décrite et narrée dans un *mythe fondateur*, qui en exprime la quintessence. Plus précisément, c'est donc ce mythe que le rituel vient réactualiser.

³⁷⁸ Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 28.

³⁷⁹ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 78-79.

Le rite a une signification et une fonction *proprement religieuses* à partir du moment où on peut le voir comme *réactualisant un mythe* (qui renvoie lui-même à une certaine expérience du sacré). Le rite, en ce sens, est donc d'abord et avant tout la mise en scène — ou en gestes — d'un mythe, sa *réactualisation* au sens fort du terme. Le rite re-présente le mythe; ou plus encore peut-être, il nous *rend nous-mêmes présents à lui*, nous rebranche sur l'expérience intense et vitale qui lui a donné naissance, nous fait participer à l'origine dont il témoigne. Il régénère, vivifie et enrichit le temps présent par l'énergie qui est à l'origine même du mythe³⁸⁰.

Nous aurons l'occasion de voir plus avant, au chapitre 9, la structure et le contenu des mythes fondateurs, particulièrement les mythes cosmogoniques, ceux qui relatent la création du monde, « moment mythique où le monde est venu à l'existence, baignant dans un temps “ pur ”, “ fort ” et sacré »³⁸¹. Nous devons cependant déjà comprendre que, même lorsqu'ils ont l'air de gestes ordinaires, les gestes rituels viennent toujours répéter les gestes faits par les dieux, les êtres surnaturels ou les ancêtres dans ces temps premiers. Eliade, par exemple, commente ainsi les cérémonies rituelles annuelles dans l'île polynésienne de Tikopia : _____

³⁸⁰ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 78-79.

³⁸¹ Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 71.

Le passage du Temps profane au Temps sacré est indiqué par la coupure rituelle d'un morceau de bois en deux. Les multiples cérémonies qui constituent les fêtes périodiques et qui, pour le répéter, ne sont que la réitération des gestes exemplaires des dieux ne se distinguent pas, *apparemment*, des activités normales : il s'agit de réparations rituelles des barques, de rites relatifs à la culture des plantes alimentaires (yam, taro, etc.), de remise en état de sanctuaires. Mais en réalité, toutes ces activités cérémonielles se différencient des mêmes travaux exécutés dans le temps ordinaire par le fait qu'elles ne portent que sur *quelques objets*, qui constituent en quelque sorte les archétypes de leurs classes respectives, et aussi parce que les cérémonies se déroulent dans une atmosphère imbibée de sacrée. En effet, les indigènes ont conscience de reproduire dans les plus infinis détails les actes exemplaires des dieux, tels que ceux-ci les ont exécutés *in illo tempore*³⁸².

Certains rites sont donc parfois simples et brefs, comme le rite que constitue le bris d'un morceau de bois dans l'exemple mentionné ci-haut, alors que d'autres forment un ordre et un symbolisme des plus complexes, comme celui évoqué dans les rites de passage auxquels nous consacrerons nos prochains chapitres. Dans tous les cas, simples ou élaborés, les gestes rituels réfèrent toujours au mythe qu'ils mettent en scène. Ce faisant, ils permettent de réaccéder à la vérité relatée par ce mythe et, par un même mouvement, d'accéder au temps sacré, le temps pur et fort des origines, ce temps sanctifié par la présence des ancêtres ou des dieux, ce temps de la hiérophanie.

7.7 Le cadre thérapeutique

Comparons le rituel religieux à notre travail en psychothérapie. Nous avons dit que dans un contexte religieux, le rituel vient réactualiser un mythe fondateur et permet de prendre contact avec une hiérophanie. Une telle hiérophanie, un tel mythe existent-ils pour nous dans le contexte de la psychologie psychanalytique? Nous proposons, dans nos prochains paragraphes, qu'il est possible que ce soit implicitement le cas.

³⁸² Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 77-78.

Pour étayer cette proposition, revenons brièvement à la fondation de la psychanalyse et rappelons qu'au départ, Freud, jeune médecin neurologue, étudie les mêmes traitements d'hydrothérapie, de massage et de stimulation électrique que les praticiens de son entourage pour traiter ses patients. Ce n'est qu'en 1889 qu'il abandonne ces traitements pour se tourner vers la thérapie verbale développée quelques années auparavant par son collègue Josef Breuer. Avec ce dernier, il rencontre la patiente Anna O.³⁸³ qui leur ordonne de la laisser faire son « *chimney sweeping* »³⁸⁴. En acceptant de faire comme elle le demande et de la laisser parler librement, sans contrainte, Freud et Breuer assistent pour la première fois à l'émergence et au déploiement des aspects inconscients du discours de la malade et cette expérience pose les bases mêmes de la méthode psychanalytique, la cure par la parole. Or, il nous apparaît que cette expérience peut être pensée comme une première « *hiérophanie psychanalytique* ». De fait, cette première irruption des aspects inconscients de la patiente dans le cadre de la thérapie marque un tournant majeur non seulement dans la vie de Freud, mais pour tous ses successeurs jusqu'à nous. En effet, c'est à la suite de cette découverte que Freud passe d'une attitude médicale centrée sur le corps du malade à une attitude de rencontre au sein de laquelle la parole est centrale. Ce changement total d'attitude thérapeutique se manifeste aussi pour lui par un changement complet de son cadre de pratique : en 1891, il abandonne son cabinet de médecine pour installer son bureau de consultation dans l'immeuble où vit sa famille. S'éloignant radicalement du laboratoire scientifique et médical, son nouveau lieu de consultation se rapproche désormais du salon privé. Ce lieu, rendu célèbre par les photographies prises par Edmund Engelman en 1938³⁸⁵ va d'ailleurs devenir mythique, puisque le fauteuil de Freud, le divan sur lequel il fait étendre ses

³⁸³ Anthony Bourgeault et Bernd Jager, « Le cabinet du Dr. Freud : La formation de l'esprit scientifique et les débuts de la psychothérapie », *Cahiers Gaston Bachelard*, no 6, 2004, p. 11-24; Alain de Mijolla, « Anna O. (Cas -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 113-114.

³⁸⁴ Mijolla, « Anna O. (Cas -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 113-114.

³⁸⁵ Bourgeault et Jager, *Le cabinet du Dr. Freud*, p. 11-24.

patients, les livres, les œuvres d'art et les antiquités qui meublent la pièce constituent encore aujourd'hui, pour les psychanalystes, les psychologues, les patients et le public en général, l'illustration d'un « *archétype-lieu* de la psychanalyse »³⁸⁶. C'est ce bureau dont l'image est gravée dans l'imaginaire collectif comme lieu de traitement psychologique : la littérature, le cinéma ou les séries télévisées qui mettent en scène psychanalystes et psychothérapeutes offrent encore aujourd'hui des images de bureaux qui peuvent être perçus comme des variations des photographies d'Engelman (on pense, entre autres, aux films de Woody Allen ou à la récente série télévisée *In Treatment*³⁸⁷). Malgré l'assouplissement de certaines règles à travers le temps, lorsqu'un thérapeute contemporain installe son lieu de thérapie, il aménage encore celui-ci en respectant le cadre d'abord instauré par Freud, et reconnaît ce faisant que c'est cette forme première de rencontre qui a permis l'émergence de la « hiérophanie psychanalytique ». Il y a donc naissance concomitante, pour Freud, d'une nouvelle pratique centrée sur la parole et l'association libre – avec ses règles et son cadre particulier – et d'un nouveau lieu de pratique.

Ce changement freudien d'un savoir naturaliste et médical vers une poétique de la rencontre inaugure la psychanalyse et la psychothérapie du vingtième siècle. Or, ce changement ne prend pas la seule forme d'une nouvelle théorie du psychisme ou d'une technique d'intervention : il s'incarne aussi dans une nouvelle forme architecturale d'un cabinet de consultation spécifiquement aménagé pour faciliter la rencontre psychanalytique. Freud y installe entre autres un divan confortable et un siège de thérapeute qu'il place dans une configuration qui n'est plus axée sur l'observation médicale et clinique, mais qui favorise plutôt le verbe et l'écoute³⁸⁸.

³⁸⁶ Bourgeault et Jager, *Le cabinet du Dr. Freud*, p. 11-24.

³⁸⁷ Hagai Lévi, Rodrigo Garcia, Gabriel Byrne, Dianne Wiest, Home Box Office (Firme), HBO Home Entertainment (Firme), Warner Home Vidéo (Firme), *In Treatment*, New York, HBO Vidéo, 2008, enregistrement vidéo.

³⁸⁸ Bourgeault et Jager, *Le cabinet du Dr. Freud*, p. 11-24.

Dès lors, Freud travaille donc à constituer son *cadre thérapeutique*, dont le but est notamment de gérer les interdits et leurs transgressions, comme c'est le cas du rituel religieux. Ce cadre est aujourd'hui constitué de l'ensemble des modalités qui forment le dispositif formel et contractuel nécessaire pour que s'instaure la situation thérapeutique³⁸⁹ : fréquence et durée des séances, montant des honoraires et modalités de paiements, entente quant aux séances manquées, aux appels entre les rencontres, aux vacances. Au sein de l'approche psychanalytique dont nous avons parlé jusqu'à maintenant, ce cadre concerne aussi la règle fondamentale qui unit patient et thérapeute : *association-libre* du côté du patient, *écoute flottante* qui est son corollaire du côté du thérapeute, et finalement respect de l'interdit d'agir, qui s'applique tant pour l'un que pour l'autre.

Observons davantage les aspects rituels de ce cadre thérapeutique. Sur le plan de l'espace d'abord, la rue où est située la clinique de thérapie, la porte lourde ou légère à franchir pour y entrer, la salle d'attente où l'on retrouve cette luminosité particulière, l'odeur des plantes, le petit radio qui syntonise un poste de musique classique, tous deviennent, après quelques semaines, des marques et signes rituels qui appellent l'âme à passer du monde extérieur du conscient vers le monde intime de l'inconscient. La même chose s'applique évidemment au bureau de la rencontre : les meubles qui l'habitent, les œuvres d'art aux murs, le fauteuil ou le divan qui recueille les confidences du patient encadrent tous son travail thérapeutique. Au-delà de ce qu'il en perçoit, ses mots sont cependant aussi protégés par une série d'adaptations à l'espace : murs insonorisés, portes capitonnées, tapis ou tentures qui étouffent les bruits, classeurs et bureaux barrés. La sécurité et l'intimité du cadre augmentent d'ailleurs à mesure que l'on s'approche du centre que représente le bureau de thérapie. En effet, s'il est possible d'être accompagné par un proche jusqu'à une

³⁸⁹ Alain de Mijolla, « Cadre de la cure psychanalytique », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 269.

clinique de psychothérapie ou même dans la salle d'attente de celle-ci, l'accès au bureau thérapeutique est réservé au patient et à son thérapeute. En ce sens, nous pouvons suggérer que la porte de la clinique, la salle d'attente et le bureau font tous office de jalons et de seuils qui marquent une plus grande proximité avec le sacré thérapeutique. Ces jalons rituels trouvent d'ailleurs leur correspondance dans le temps et les gestes de la thérapie. Sur le plan temporel, nous savons que la séance thérapeutique occupe toujours une même durée et se déroule idéalement à la même heure de la journée, le même jour de la semaine. Ce cadre temporel est fréquemment accentué par le thérapeute qui, avec les mêmes gestes ou les mêmes mots, invite à entrer dans son bureau ou annonce la fin de la séance : « nous allons nous arrêter ici », « nous poursuivrons la semaine prochaine ».

Nous pouvons donc suggérer que tous les lieux, les objets, les gestes ou les mots qui encadrent le temps et l'espace thérapeutique agissent comme autant de signaux et de rites qui préparent l'esprit du patient à entrer dans un monde différent du monde ordinaire, celui du sacré de l'inconscient. Ces jalons et signaux rituels servent cependant aussi à contenir et protéger ce que le patient dévoile au thérapeute de l'oreille ou du regard profane. De fait, l'épouvante et la souffrance de la crise, tout le déploiement de l'inconscient, ne sauraient trouver un sens hors du contexte de la thérapie. Le bureau de l'analyse leur offre donc un lieu qui, comme le temple du monde religieux, contient et honore ces souffrances.

Mais que se passe-t-il au cours de la séance, dans l'espace et le temps très particulier ouvert par ces rites d'entrée mais non encore refermés par ces rites de sortie? Dans ce temps suspendu entre deux moments de la vie quotidienne, à quelles règles sont soumis les protagonistes de la séance? Quels sont leurs gestes et que disent-ils? Nous avons nommé plus haut que pour le patient d'abord, la règle fondamentale de toute cure psychanalytique demande qu'il utilise la méthode de l'association-libre, c'est-à-

dire qu'il exprime librement ce qui lui vient à l'esprit, sans chercher à exercer face à ses pensées ni choix, ni censure³⁹⁰. Freud détaille cette méthode dans *Le début du traitement* (1913), où il donne l'injonction suivante:

Votre récit doit différer, sur un point, d'une conversation ordinaire. [...] Vous allez observer que, pendant votre récit, diverses idées vont surgir, des idées que vous voudriez bien rejeter parce qu'elles ont passé par le crible de votre critique. Vous serez tenté de vous dire « Ceci ou cela n'a rien à voir ici » ou bien « telle chose n'a aucune importance » ou encore « c'est insensé et il n'y a pas lieu d'en parler ». Ne cédez pas à cette critique et parlez malgré tout, même quand vous répugnez à le faire ou justement à cause de cela. Vous verrez et comprendrez plus tard pourquoi je vous impose cette règle, la seule d'ailleurs que vous devez suivre. Donc, dites tout ce qui vous passe par l'esprit. Comportez vous à la manière d'un voyageur qui, assis près de la fenêtre de son compartiment, décrirait le paysage tel qu'il se déroule à une personne placée derrière lui. Enfin, n'oubliez jamais votre promesse d'être tout à fait franc, n'omettez rien de ce qui, pour une raison quelconque, vous paraît désagréable à dire³⁹¹.

En incitant ainsi le patient à l'association-libre, nous comprenons que Freud l'encourage en fait à lever la censure qui l'habite ordinairement pour s'ouvrir à sa vie inconsciente³⁹². Dans un langage scientifique propre à son époque, il explique qu'il cherche à « extraire du matériel brut des associations des malades le contenu net de précieuses pensées inconscientes »³⁹³. L'association-libre, en cela, peut être comparée à un travail de quasi-transe, qui plonge le patient dans le monde parfois ténébreux, parfois lumineux, souvent à la fois attirant mais terrifiant, de l'inconscient. Or, comme nous l'avons vu au dernier chapitre, c'est la tâche de l'analyste d'accueillir ce

³⁹⁰ Alain de Mijolla, « Association (méthode de libre -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 143.

³⁹¹ Sigmund Freud, « Le début du traitement », *La Technique psychanalytique*, trad. par Anne Berman, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 80-104; cité dans Alain de Mijolla, « Association (Méthode de libre -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 144.

³⁹² Jean-Luc Donnet, « Règle fondamentale », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1493.

³⁹³ Freud, *L'interprétation des rêves*, 574 p.; cité dans Mijolla, « Association (méthode de libre -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 143.

discours dans une attitude d'*écoute flottante*, attitude d'accueil bienveillante au cours de laquelle, plutôt que de simplement se centrer sur les mots et le discours premier, le thérapeute se laisse porter par le rythme de la voix, les intonations, les silences, les gestes et les affects du client. C'est donc que l'attitude du thérapeute, en fait, rejoint celle de son patient dans cette transe. Ensemble, ils entrent dans un monde où la réalité cède le pas à l'imaginaire et aux fantasmes, où les monstres et les dieux de l'enfance, refoulés dans la vie quotidienne, se font chair et viennent peupler la séance. Dans ce lieu, il est possible de revisiter les rêves d'autrefois : la sensation des bras d'une mère, parfois depuis longtemps oubliée, refait surface, en même temps que son odeur. La peur du père, aussi, datant d'une époque de l'enfance où ce dernier paraissait tellement grand et fort. Car nous y reviendrons, ce que nous avons refoulé nous mène toujours à revisiter le temps archaïque des relations fusionnelles et ce temps de l'Œdipe où nous avons dû y mettre fin.

Tout le dispositif du cadre porte ainsi le paradoxe qu'il évoque *à la fois* la fusion maternelle et son corollaire, l'interdit paternel. D'une part en effet, par l'intimité offerte au sein de la situation psychanalytique, par la régression que celle-ci permet, par le fait que le bureau même du thérapeute s'offre comme contenant de l'inconscient qui s'y déploie, on dit que le cadre offre l'image de l'utérus, qu'il évoque « la fusion la plus primitive avec le corps de la mère »³⁹⁴. Bureau-ventre, bureau-bras, il s'agit d'un contenant rassurant, protecteur et réconfortant, qui incite à l'ouverture, à l'abandon des défenses, au dévoilement des pensées les plus intimes. D'autre part pourtant, l'interdit d'agir, inhérente au cadre thérapeutique, défend aux deux participants de la rencontre de mettre en acte les fantasmes qui prennent vie dans la thérapie : il leur intime plutôt d'en parler, de les élaborer. Par le rituel strict qu'il impose, le cadre thérapeutique vient donc fixer une limite et une contention aux

³⁹⁴ José Bleger, « Psycho-analysis of the Psycho-analytic Frame », *International Journal of Psychoanalysis*, XLVIII, no 4, 1967, p. 511-519; cité dans Mijolla, « Cadre de la cure psychanalytique », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 269.

fantasmes évoqués, tant pour le thérapeute que pour le patient. En d'autres mots, le cadre-contenant de la thérapie réactive d'une part le fantasme fusionnel ou violent de l'inceste, tout en réitérant d'autre part l'interdit d'agir ce fantasme. Si l'amour et la haine les plus primitifs sont ressentis par le patient, si ces sentiments se trouvent transférés et revécus auprès de la personne du thérapeute, il faut pourtant les mettre en mot plutôt qu'en actes. La règle fondamentale elle-même peut d'ailleurs être vécue sous l'égide de ce même paradoxe : l'obligation de tout dire est en effet généralement vécue par le patient à la fois comme source de liberté mais aussi comme une contrainte³⁹⁵.

Le cadre paraît fonctionner comme le représentant de l'interdit de l'inceste dans la situation analytique, interdit qui en favorise en fait l'expression et l'analyse. Il peut être considéré comme ce « tiers exclu » qui plane au-dessus des protagonistes de la séance pour leur rappeler que toute relation « duelle » est illusoire, même dans les moments de la plus intense des régressions³⁹⁶.

C'est de cette façon que la situation thérapeutique évoque elle aussi à la fois *l'interdit* et la *transgression*. Dans la vie quotidienne, nous l'avons vu, nous vivons dans le monde – profane – du conscient. Dans cet état quotidien, nous ne laissons pas nos fantasmes envahir notre vie; nous contenons notre désir d'être dans un contact fusionnel et festif permanent avec ceux que nous aimons; nous acceptons le principe de réalité selon lequel il nous est nécessaire d'aller travailler, de vaquer à nos occupations journalières. Nous contenons aussi notre agressivité : nous acceptons de ne pas détruire ceux qui entravent notre route ou provoquent notre mécontentement, mais faisons plutôt preuve de civisme et de courtoisie envers notre prochain. En somme, nous acceptons le seuil qui existe entre nous et les autres et nous nous réfréons de nous lancer sur un inconnu pour lui témoigner violence ou désir. Nous

³⁹⁵ Donnet, « Règle fondamentale », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1493.

³⁹⁶ Mijolla, « Cadre de la cure psychanalytique », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 269.

tolérons de ne pas vivre dans le monde du fantasme et de la pulsion, nous soumettons nos instincts au profit de notre survie et celle de la civilisation, de la culture et de l'humanité. Or, la thérapie permet, à *l'intérieur des limites de la symbolisation*, la transgression de cet interdit : au sein de la thérapie, nous pouvons en effet nous permettre de laisser nos fantasmes prendre place, tant dans le désir que dans la violence. Mais cette transgression doit rester symbolique: il n'est en effet jamais légitime, par exemple, de permettre l'inceste, les relations sexuelles entre patients et thérapeutes ou tout autres *gestes* de violence ou d'abus. C'est la raison pour laquelle la transgression symbolique en thérapie ne peut se faire sans un rituel, celui du cadre thérapeutique, qui sert à contenir la puissance de ce qui sera évoqué. D'une part donc, le cadre permet d'accéder à l'inconscient, mais d'autre part il pose le contenant, les limites, les jalons ou les règles qui indiquent comment, dans quel contexte, avec quelles précautions s'approcher de cette puissance.

7.8 Du rituel religieux au cadre thérapeutique

Il nous apparaît donc fertile de comparer le rite religieux au cadre thérapeutique. Nous avons en effet vu que le rituel religieux permet de passer du profane au sacré, en édictant les règles, mots ou gestes qui permettent de le faire sans danger. Le rituel tout à la fois permet et restreint donc l'accès au sacré; il en souligne l'interdit en même temps que la nécessité de la transgression; il pose les limites, les balises qui rendent ce contact — nécessaire mais pourtant dangereux — possible. Par ailleurs, par le biais du rituel l'homme religieux accède tout à la fois à l'espace, mais aussi au temps sacré. Sur le plan spatial, l'accès au sacré exige de l'homme qui s'en approche qu'il franchisse des seuils de plus en plus contraignants. Sur le plan temporel, le rite ramène l'homme religieux au temps des origines, celui de l'expérience fondatrice qu'est la hiérophanie, relatée par les mythes cosmogoniques. Or, nous suggérons qu'une telle hiérophanie peut aussi exister en psychanalyse. En effet, à partir du

moment où Freud et Breuer acceptent de laisser la patiente Anna O. s'exprimer librement, ils assistent à l'émergence et au déploiement des aspects inconscients de son discours, et cette expérience pose les bases de la future méthode psychanalytique. C'est de là que Freud crée le cadre thérapeutique qui s'est transmis jusqu'à nous, et nous pouvons d'emblée rapprocher ce cadre du rituel religieux. En effet, sa nouvelle méthode psychanalytique amène Freud à changer entièrement son lieu de pratique. Sur le plan spatial, nous pouvons proposer que la rue, la salle d'attente et le bureau de l'analyste constituent des seuils qui se comparent à ceux de l'espace religieux. Ils préparent celui qui les traverse à prendre contact avec l'inconscient, que nous avons déjà maintes fois comparé au sacré. Lorsqu'enfin débute la séance psychanalytique, le patient, tout comme l'homme religieux, réaccède à un temps des origines, un temps qui n'est jamais passé. Toutes les règles qui constituent le dispositif du cadre thérapeutique — que ce soit la fréquence et la durée des séances, l'emploi de l'écoute flottante du thérapeute, l'association-libre du patient ou l'acceptation de la règle fondamentale qui impose un interdit d'agir aux deux protagonistes — peuvent aussi être rapprochées de celles du rituel, puisqu'elles occupent une fonction similaire à ces dernières. Elles visent en effet d'abord à permettre aux processus primaires de se déployer, ce qui constitue une transgression dans la vie psychique, mais elles visent aussi à baliser ce déploiement dans un cadre sécuritaire. Le cadre thérapeutique demeure donc porteur à la fois d'un interdit et d'une transgression, tout comme c'est le cas pour le rituel, et tous deux se manifestent tant sur le plan spatial que temporel.

7.9 Du rituel religieux au cadre thérapeutique: gestes archétypaux

Nous avons mentionné plus haut que les activités accomplies dans le rituel religieux, même lorsqu'elles semblent tout à fait similaires à celles de la vie ordinaire, se différencient en fait des mêmes actions profanes « par le fait qu'elles ne portent que sur *quelques objets*, qui constituent en quelque sorte les archétypes de leurs classes

respectives, et aussi parce que les cérémonies se déroulent dans une atmosphère imbibée de sacrée »³⁹⁷. En effet, même lorsqu'ils ont l'air ordinaire, les gestes rituels viennent toujours répéter les gestes premiers effectués par les dieux, les êtres surnaturels ou les ancêtres aux temps des commencements, et sont donc toujours la mise en acte d'un mythe fondateur.

Ces notions nous paraissent aussi trouver leurs parallèles en psychologie. D'abord, si de l'extérieur un thérapeute et son patient peuvent sembler engagés dans une conversation tout à fait ordinaire, ceux qui vivent la relation thérapeutique de l'intérieur savent que ce n'est pas le cas. Dans le cas de la cure-type psychanalytique par exemple, la position allongée du patient détonne immédiatement de la position habituelle permettant une conversation réciproque; même lorsque le patient n'est pas allongé cependant, l'échange entre le patient et le thérapeute ne se fait pas de façon égale et bilatérale : c'est le patient qui dévoile ses souffrances et ses troubles psychiques, alors que le thérapeute conserve ce que nous avons appelé sa « neutralité bienveillante », c'est-à-dire qu'il ne se dévoile que peu ou pas lui-même. Cet aménagement, inhérent au cadre thérapeutique, vise en fait à susciter le *transfert*, qui désigne la transposition, sur la personne du thérapeute ou du psychanalyste, de pensées, fantasmes ou émotions qui sont en fait la réactualisation, dans le présent de la rencontre, de mouvements psychiques anciens³⁹⁸ en rapport avec l'histoire des premières relations du patient, ou — pourrions-nous dire — l'histoire mythique de son enfance. La psychanalyse postule que le transfert se manifeste dans toute relation entre deux individus, puisque chacun reproduit des scénarios liés à des émotions refoulées³⁹⁹. Par le biais du cadre thérapeutique cependant, le but même de la thérapie est d'isoler ce transfert afin de mieux le voir se déployer et en comprendre les

³⁹⁷ Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 77-78.

³⁹⁸ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Transfert », p. 1338; Denis, « Transfert », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1832.

³⁹⁹ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Transfert », p. 1338.

manifestations pour éventuellement pouvoir le résoudre. De cette façon, la relation thérapeutique transférentielle devient porteuse des enjeux de toutes autres relations extérieures. On y adresse principalement certaines relations plus importantes que d'autres, certaines actuelles mais aussi les relations premières de l'enfance, avec la conscience qu'en travaillant sur ces relations, c'est tout le monde intérieur du patient et toutes ses autres relations avec le monde extérieur qui seront transformées. Lorsque Françoise s'ouvre à Édouard par exemple, lorsqu'elle parvient peu à peu à mettre en mots sa tragédie et son histoire, nous pouvons penser que ce n'est pas qu'à lui qu'elle redevient capable de s'adresser. Ayant nommé les sentiments qui l'habitent pour une première fois, elle sera possiblement plus apte à les nommer à d'autres par la suite. C'est d'ailleurs à partir de ce moment qu'elle entre en contact avec sa grand-mère, sa mère et sa fille, ces femmes qui ont marqué sa vie de façon primordiale.

Bref, la relation thérapeutique est vécue sous l'égide du transfert et se montre en cela représentative des enjeux qui sous-tendent toutes autres relations de la vie d'un patient. En cela, elle se rapproche du rituel, où quelques gestes viennent répéter ceux qui ont été exécutés au temps des commencements par les ancêtres ou les êtres surnaturels. Pour cette raison, nous pouvons suggérer que tant la relation thérapeutique que le rituel se vivent dans une atmosphère particulière, empreinte de «sacré», et qu'ils ont une nature archétypale.

7.10 Du rituel religieux au rituel thérapeutique : répétition ou transformation?

Nous avons jusqu'ici comparé la tâche dévolue à la religion à celle dévolue à la psychothérapie dans la gestion des interdits et des transgressions. Nous avons ensuite décrit le rituel religieux et l'avons rapproché du cadre thérapeutique. Observons maintenant davantage les similitudes et différences entre ces deux approches. Nous avons dit que par le biais du cadre thérapeutique, le but de la thérapie est d'isoler le

transfert afin de l'analyser et de le résoudre. Ceci pourrait sembler comme une différence majeure entre le monde religieux et celui de la psychothérapie : on pourrait en effet penser que le transfert, en psychothérapie, vise *à la fois la répétition* des relations de l'enfance et des enjeux refoulés *et leur résolution* au sein de relations nouvelles, alors que l'homme religieux ne viserait que la répétition d'un mythe. Or, la différence est moins majeure qu'elle n'y paraît. D'une part, si l'homme religieux souhaite réactualiser, ré-habiter un mythe à travers un rituel, c'est dans le but que ce mythe vienne éclairer sa vie d'un sens *nouveau*. C'est particulièrement le cas, nous le verrons plus loin, au sein du rite de passage, où le rituel et le mythe qui y est associé participent entièrement à fondre et refondre la personnalité de celui qui la traverse, afin que ce dernier puisse *naître une seconde fois*. La répétition du mythe, pour l'homme religieux, permet donc une transformation ontologique de la personnalité. Nous pourrions penser, d'autre part, que ce qui est visé en psychothérapie n'est que le changement, et que la répétition des enjeux du passé ne se vit que comme une voie d'accès vers ce changement, c'est-à-dire que la répétition serait un mal nécessaire à traverser pour atteindre la résolution souhaitée. Ce n'est pas non plus le cas. Si la répétition des dilemmes et conflits relationnels est effectivement souhaitée en thérapie analytique afin de permettre la mise à jour du refoulé, la résolution de ces conflits ne peut se faire sans un nouveau renoncement qui, nous le verrons, réédite celui de l'Œdipe. D'ailleurs, on peut penser que le but de la thérapie – particulièrement celui de l'analyse – implique aussi, pour celui qui s'y astreint, une réelle restructuration de la personnalité, qui se trouve transformée par la résolution des enjeux du passé, la création de nouveaux idéaux, de nouveaux mécanismes de défense, d'une nouvelle identité narrative. Tant pour l'homme religieux que pour le patient en thérapie donc, le *rituel* religieux ou thérapeutique vise toujours à trouver un sens nouveau à la crise.

Pour poursuivre notre comparaison entre les approches religieuse et psychologique et ce faisant mieux comprendre la crise et sa résolution, nous nous intéresserons maintenant plus précisément au *rite de passage*, aussi désigné sous le nom *d'initiation*. Ceci nous permettra de constater que cette forme de rituelle a toujours été fondatrice pour l'homme, comme en témoigne sa présence dans toutes les cultures.

7.11 Vie, mort, vie : le rite de passage

Naissance, puberté, premières expériences sexuelles, mariage, départ à la retraite : notre vie individuelle est rythmée de passages significatifs qui nous mènent d'un état d'être à un autre, d'une situation de vie à une autre. D'autres de ces passages sont partagés par toute une communauté: graduation de fin d'études secondaires ou changement d'année par exemple. Dans tous les cas, passages individuels ou communautaires sont susceptibles d'être vécus comme crises : comme le note Ménard,

les situations engendrées par ces passages, malgré la grande diversité de leurs formes, ont toutes en commun d'être inédites, de confronter à ce qui n'a encore jamais eu lieu. (...) Ces situations sont grosses d'inconnu et, de ce fait, fréquemment vécues sur le mode d'une incontournable ambivalence où s'entremêlent l'excitation et la crainte, l'attraction et l'angoisse. Situations d'*altérité*, il est dès lors possible qu'elles soient, plus que d'autres, l'occasion d'une certaine expérience du sacré⁴⁰⁰.

Pour ces raisons, ces moments de passages ont été encadrés, dans la vie religieuse traditionnelle, par des *rites de passage* ou *rites d'initiation* « comme s'il était très important, et peut-être même essentiel, d'en conjurer le risque intrinsèque, de les vivre sous de bons auspices; comme s'il était indispensable (...) de leur ajouter du

⁴⁰⁰ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 84.

symbolique, d'inscrire les nécessités de la nature dans la contingence d'une culture »⁴⁰¹. Plus encore propose Eliade, cette conception implique que dans la société religieuse, « l'initiation met fin à “ l'homme naturel ” et introduit le novice à la culture »⁴⁰². C'est que pour l'homme religieux, on naît humain, mais on devient « Homme ». Ces rites de passages expriment donc une vision spécifique de l'existence humaine, soit qu' « une fois né, l'homme n'est pas encore achevé; il doit naître une deuxième fois, spirituellement »⁴⁰³.

L'initiation constitue un des phénomènes spirituels les plus significatifs de l'humanité. C'est un acte qui n'engage pas seulement la vie religieuse de l'individu, dans le sens moderne du terme « religion » – il engage sa vie totale. C'est par l'initiation que, dans les sociétés primitives et archaïques, l'homme devient ce qu'il est et ce qu'il doit être : un être ouvert à la vie de l'esprit, qui participe donc à la culture⁴⁰⁴.

On comprend généralement par initiation un ensemble de rites et d'enseignements oraux, qui poursuit la modification radicale du statut religieux et social du sujet à initier. Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel. À la fin de ses épreuves, le néophyte jouit d'une toute autre existence qu'avant l'initiation : il est devenu un *autre*. (...) L'initiation introduit le novice à la fois dans la communauté humaine et dans le monde des valeurs spirituelles⁴⁰⁵.

Parce que l'initiation implique une telle transformation ontologique, parce qu'elle implique de mourir à une vie pour naître à une autre, le symbolisme de la mort et de la renaissance est particulièrement présent dans les rites de passage. L'ethnologue

⁴⁰¹ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 85.

⁴⁰² Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 20.

⁴⁰³ Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 133.

⁴⁰⁴ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 26-27.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 12.

français Arnold Van Gennep, dans son œuvre maîtresse *Les rites de passage*⁴⁰⁶, a ainsi observé que l'ensemble des rites d'initiation respecte une structure commune au sein de laquelle se succèdent vie, mort et vie nouvelle. Van Gennep décrit ce schéma en trois phases : la phase *préliminaire* de *séparation*, la phase *liminaire* de *marge*, et la phase *postliminaire* d'*agrégation*. Chacune de ces phases fera pour nous l'objet d'un prochain chapitre, mais il nous apparaît utile de les introduire ici.

La phase *préliminaire* du rite de passage est marquée par la séparation du néophyte d'avec ses proches, son groupe d'appartenance ou son environnement habituel, et sa retraite dans un lieu inconnu, sauvage : au sein des tribus aborigènes par exemple, il s'agit souvent de la jungle ou de la forêt. Cette entrée dans l'inconnu est associée à la mort de l'individu tel qu'il avait existé jusqu'alors, et une quantité de gestes sont liés à ce symbolisme : être arraché à ses proches, enterré sous des branchages, marcher entre des cadavres, devoir se comporter comme se comportent les morts, etc.

La phase *liminaire* du rite, celle de la *marge*, s'inscrit directement dans la continuité de la première. Suite à son entrée dans le monde sauvage de la mort, celui qui subit l'initiation est mené par les anciens dans un lieu clos symbolisant l'utérus ou le ventre maternel. C'est que la mort du néophyte est complétée par sa régression à l'état de fœtus⁴⁰⁷. Or, pour l'homme religieux, le rite marque non seulement le retour de l'individu au temps sacré d'avant la vie et à son statut d'enfant non-né, mais aussi le retour du monde entier au temps des commencements. La régression, le retour au temps des origines, apparaît ainsi comme élément *sine qua non* de l'initiation. Par la suite, le passage à une nouvelle naissance se fait via le récit mythique de la création du monde, raconté par les anciens : les initiés sont instruits sur ce mythe et ils le remettent en acte, traversant une série d'épreuves qui représentent à la fois la mort

⁴⁰⁶ Van Gennep, *Les rites de passage*, 288 p.

⁴⁰⁷ Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 160-161.

qu'ils ont traversée et leur nouvelle naissance. C'est donc en rejouant la création du monde que les néophytes sont eux-mêmes recréés et renaissent entièrement différents des êtres qu'ils étaient auparavant. Il s'agit du point culminant du rite de passage et cette transition équivaut chez eux à une véritable mutation ontologique.

Finalement, la phase *postliminaire*, selon les termes de Van Gennep, est celle de *l'agrégation*, c'est-à-dire de l'intégration du sens et du retour dans la communauté. Cette agrégation peut survenir après un passage assez long temps par la phase liminaire, mais il s'agit de la phase qui marque la fin du rite et rend ce passage définitif. L'initié a été le contemporain des dieux et, à travers la réactualisation du mythe, il a lui-même participé à la recréation du monde et est né de nouveau. En signe de la transformation qu'il a vécue, on le marque d'un signe, d'un symbole de sa transformation : nouveaux vêtements, bijoux, nouvelle coupe de cheveux, amputation rituelle. Alors que cet être transformé retourne vers les siens, c'est cette marque qui leur permettra de le reconnaître comme un des leurs et de l'accueillir parmi eux.

Bref, nous avons ouvert ce chapitre en observant comment, dans le film *Trois temps après la mort d'Anna*, à partir du moment où Françoise et Édouard se retrouvent, ils recommencent à se fréquenter à un rythme lent et régulier, alternant rencontres et moments de solitude, comme s'ils suivaient un code implicite et des règles rituelles. Nous avons observé comment ce rythme rituel tout à la fois maintient une distance entre eux, mais sert aussi à leur rapprochement, alors qu'ils se dévoilent davantage l'un à l'autre de cœur, mais aussi, dans le cas de Françoise, de corps. Si Édouard peut sembler transgresser une limite de la vie quotidienne en demandant à son amie de poser nue pour lui, nous savons maintenant combien cette transgression est nécessaire, puisque c'est à travers ce dévoilement que l'endeuillée peut réaccéder à sa souffrance, pleurer longuement sa peine et, ce faisant, retrouver un nouveau souffle à sa vie. Cette fréquentation entre Françoise et Édouard nous a donc servi de point de

départ pour explorer les concepts abordés dans ce chapitre. Nous avons ainsi vu, avec l'approche anthropologique, que parce que le sacré est source d'une puissance féconde mais potentiellement destructrice, l'homme religieux pose d'emblée un interdit devant ce sacré. Or, comme cette force est aussi vitale et nécessaire à sa vie, comme l'homme est toujours nostalgique de cette vitalité sacrée, il lève aussi périodiquement cet interdit et le transgresse. Respect et transgression de l'interdit peuvent donc être compris comme des mouvements complémentaires et dialectiques, indispensables et inséparables l'un de l'autre. Nous avons rapproché ces deux mouvements, en psychologie, de la censure qui découle de l'interdit de l'inceste et sépare processus primaires et processus secondaires, inconscient et conscient. Nous avons aussi observé que pour la psychanalyse comme pour l'anthropologie des religions, la transgression de l'interdit devient régulièrement nécessaire, se manifestant tantôt dans le désir, tantôt dans la violence. De façon plus poussée, nous avons établi le parallèle selon lequel en anthropologie religieuse c'est à la religion que revient la tâche de réguler les interdits et leurs transgressions, tout comme c'est le cas pour la psychothérapie dans notre second domaine d'étude. Dans les deux cas, nous avons vu que c'est par le biais du rituel, religieux ou thérapeutique, que s'établit cette gestion et ce passage. De fait, tout comme le rituel religieux tout à la fois permet et restreint l'accès au sacré dans un cadre sécuritaire, de même la psychothérapie permet et restreint l'accès aux fantasmes inconscients les plus chargés de désir ou de violence au sein du cadre thérapeutique. Tant le rituel religieux que la psychothérapie visent donc à permettre tout à la fois la répétition d'une histoire des origines, mais aussi et de façon concomitante une nouvelle naissance, une refonte psychique de celui ou celle qui revit cette histoire première. Après avoir mieux exploré la notion de rituel, nous avons terminé notre chapitre en introduisant les trois temps du rite de passage tels que décrits par Van Gennep, soit la phase préliminaire de séparation, la phase liminaire de marge et la phase post-liminaire de réintégration. Ce sont ces trois phases qui structureront nos observations et nos réflexions quant à la résolution de la crise à partir d'ici, et nous leur consacrerons nos prochains chapitres en poursuivant

chaque fois notre comparaison entre l'approche religieuse et celle de la psychanalyse. Dans un premier temps, en nous intéressant à nouveau au film *Trois temps après la mort d'Anna*, nous verrons comment la crise évoque pour nous le passage par une mort nécessaire afin que puisse renaître la vie.

CHAPITRE VIII

PHASE PRÉLIMINAIRE DU RITE DE PASSAGE ET PREMIER TEMPS DE LA PSYCHOTHÉRAPIE DE LA CRISE : SÉPARATION, SOUFFRANCE ET MORT

Dans *Trois temps après la mort d'Anna*, la vie de Françoise est déchirée par la mort tragique de sa fille. Incapable d'en faire sens, elle vient s'isoler à Kamouraska où elle a passé son enfance. Là, la caméra nous fait découvrir la nature québécoise hivernale dans toute son immensité, sa grandeur, sa puissance. Que le vent souffle sur les champs, que Françoise observe le fleuve St-Laurent qui se perd à l'horizon et les glaces qui viennent se briser sur la grève, qu'elle regarde le ciel à travers les branches des arbres, cette nature s'étire à l'infini, belle et grandiose, mais aussi sauvage et dangereuse, porteuse de mort dans la saison froide. Les rosiers desséchés et enterrés sous la neige, le cadavre du lièvre pris dans le collet d'Édouard et qui s'est raidi de froid, la façon dont Françoise elle-même passe près de mourir d'hypothermie ne sont que quelques rappels de cette mort qui rôde.

À ce premier espace vaste et sauvage s'en oppose un second, complètement différent. Petite et isolée au milieu de la nature mais tenant pourtant fièrement tête aux éléments, la maison ancestrale où Françoise vient trouver refuge est celle ayant autrefois appartenu à sa grand-mère maternelle, et nous devinons qu'elle s'est transmise de mère en fille, offrant à chaque génération un abri sécuritaire et réconfortant au milieu des tempêtes – celles de la nature, mais aussi celles du cœur.

Dans cette maison, la grande table familiale, le vieux four à bois, les commodes usées, les rideaux aux couleurs douces, les lourdes couvertures sur le lit, tout évoque un réconfort maternel, comme un cocon chaud, doux et protecteur qui aurait traversé le temps. Françoise, pourtant, y erre d'abord sans but, toujours hébétée par le choc, les yeux grands ouverts dans un visage autrement livide, comme si elle cherchait à comprendre l'incompréhensible. Prise dans son silence, incapable de se confier à qui que ce soit, elle peine à vaquer à quelques occupations. Dans cette période de souffrance et d'égarement, passé et présent, temps de l'éveil et temps du rêve se tissent pour elle en une seule trame, et sa grand-mère, sa mère et sa fille décédées lui apparaissent comme au présent.

Voyons comment ce premier temps du film nous aide à comprendre à la fois la phase préliminaire du rite de passage et le premier temps de la psychothérapie de la crise.

8.1 Lorsque la vie perd son sens : la crise

Quand la crise se produit-elle? Quels sont les événements qui précipitent un être dans cette souffrance? En des termes psychanalytiques, Freud observe que le remaniement des pulsions impliqué dans la crise puise à des sources tant internes qu'externes. Il arrive en effet qu'un tel remaniement pulsionnel soit le fruit d'une maturation biologique interne qui offre un nouveau sens, une nouvelle signification à des expériences antérieures, permettant à celles-ci d'être réélaborées d'une façon toute différente que par le passé⁴⁰⁸. L'évolution de la sexualité et le passage par les différents stades de développement psycho-sexuels, par les décalages temporels que ces stades comportent, favorisent entre autres un tel travail psychique. Freud postule par contre qu'en d'autres moments, le remaniement psychique est précipité par la survenue de situations ou d'événements extérieurs à l'individu. En cela, nous avons

⁴⁰⁸ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous « Après-coup », p. 34.

vu qu'il est joint par Erikson, qui ouvre l'étude de la crise aux facteurs culturels. En effet, Erikson postule que la quête d'identité de l'homme le mène à vivre différents stades psychosociaux, passant, entre l'enfance et l'âge adulte avancé, par différentes crises développementales normales, crises qui s'inscrivent dans le tissu de la vie sociale : la puberté, par exemple, ne traduit plus ici uniquement un remaniement biologique : elle ouvre aux enjeux sociaux liés à la découverte de la sexualité. Le mariage, la naissance d'un premier enfant, le passage à la retraite sont tous aussi sujets à bouleverser les rôles sociaux qui encadrent et ponctuent la vie d'un individu. Les auteurs contemporains reconnaissent aussi ce double apport des facteurs internes ou internes, biologiques ou sociaux.

Si l'on retrouve dans les sociétés religieuses ce double intérêt pour les changements physiologiques ou sociaux, il faut noter que le rite de passage fait en sorte qu'aucun de ces aspects ne saurait être vécu sans l'autre. En effet le rite inscrit toujours dans la culture les changements biologiques qui prennent place dans le corps d'un individu; à l'inverse, même lorsque la crise n'est pas précipitée par une transformation directement biologique, le rite laisse toujours sa marque physique chez celui ou celle qui l'a traversé. Différents rites de passage viennent donc marquer les changements biologiques et sociaux des membres d'une société : rites de naissance, de puberté, de mariage, d'entrée dans un corps de métier, de mort. Ils encadrent par un apport culturel un changement ontologique de la vie humaine. Or, puisque pour la société religieuse tout changement ontologique présuppose de mourir à une vie pour naître à une autre, le premier temps du rite de passage est toujours celui d'une rupture, d'un arrachement à la vie passée. C'est ce premier temps que nous étudierons ici.

8.2 Rupture, arrachement et séparation en psychothérapie

Nous avons souligné la violence et la brutalité de la mort qui vient emporter la jeune violoniste dans *Trois temps après la mort d'Anna*. Nous pouvons penser que pour Françoise, cette séparation d'avec sa fille se vit comme un arrachement profond, une rupture qui vient déchirer pour toujours le cours de sa vie. Cette séparation vécue sur le plan affectif est accentuée, dans le film, par un changement d'environnement, alors que Françoise quitte sa demeure en ville pour venir s'isoler dans la campagne sauvage et silencieuse de Kamouraska.

Nous savons que l'idée de *rupture* est inhérente à la crise. Nous avons vu que lorsqu'elle survient, la crise arrache et sépare toujours inexorablement un être de la vie qui était la sienne jusque-là. Observons maintenant que l'arrachement, au cours de cette épreuve, est souvent bien réel et physique, par exemple lors d'un déménagement, d'une migration, d'une rupture amoureuse, lorsqu'après l'accouchement une mère ne porte plus son enfant dans son ventre mais dans ses bras ou encore, comme c'est le cas pour Françoise, lorsque la mort vient emporter un proche. D'autres situations de vie, parfois plus subtiles, comportent pourtant aussi une séparation symbolique: l'entrée à l'école marque une rupture d'avec le monde insouciant de l'enfance, la dépression peut mener un individu à s'isoler de son réseau social habituel, un deuil éloigne parfois celui qui le vit non seulement du défunt, mais aussi de ses proches qui sont moins touchés par la perte.

L'arrachement à un milieu antérieur se voit aussi tout à la fois dans ses aspects physiques et symboliques dans le contexte des soins psychothérapeutiques. Sur le plan physique proprement dit d'abord, il arrive fréquemment que l'épuisement professionnel mène un individu à être retiré de son milieu de travail. Au Québec, si les bouleversements de la crise mènent cet individu à se désorganiser ou le rendent à

risque de gestes suicidaires ou homicidaires, il pourra parfois aussi être hébergé quelques jours ou quelques semaines dans un *centre de crise* où, accompagné quotidiennement par des intervenants spécialisés, il pourra laisser son angoisse l'habiter et prendre sens pour lui. Dans des cas graves et pour le protéger finalement, il sera parfois être interné au département psychiatrique d'un hôpital.

Cependant, nous avons vu dans nos chapitres précédents que même lorsqu'un individu en crise n'est pas officiellement retiré de son milieu cependant, un arrachement, une rupture ou une séparation symbolique marque toujours le premier temps d'une crise. Cette rupture se vit dans l'âme de l'individu : la crise arrache l'être à sa stabilité, à sa vie quotidienne, à sa sécurité; elle le sépare de ses certitudes, bouleverse sa façon d'interpréter son histoire, remet en question le fil de son identité, son sentiment de cohérence intérieure, chacune de ses raisons d'être. Dans les termes psychanalytiques employés jusqu'ici, nous avons dit que la crise enrayer le fonctionnement des processus secondaires, dissout les liaisons qui unissaient la pulsion à des représentations de choses et de mots, rompt les contenants internes de la psyché, rend ineffectifs les anciens mécanismes de défense qui permettaient de contenir les processus primaires. Ce qui était inconscient ressurgit dans le conscient avec violence et désordre et parce qu'elles ne sont plus contenues, les souffrances refoulées et les angoisses primitives viennent bouleverser le continuum du temps, de l'espace, des liens sociaux⁴⁰⁹ qui constituaient jusque-là la trame de l'existence d'un individu. La crise brise donc la continuité du connu pour plonger celui qui la vit dans un monde inconnu, loin de tout repère. C'est ainsi qu'il faut comprendre que l'être en crise qui se présente en psychothérapie a perdu toute orientation : il a été arraché à la stabilité d'une terre ferme et jeté dans une rivière tumultueuse dans le courant duquel il risque de se noyer.

⁴⁰⁹ Kaës, *Crise, rupture et dépassement*, p. 23; Zucker, *Penser la crise*, p. 92.

8.3 Rupture, arrachement et séparation dans le rite de passage

Cette rupture avec l'existence quotidienne, cet arrachement à la vie passée, cette entrée dans un monde inconnu, *le rite de passage la met en scène et la provoque*. Le premier temps du rite de passage est en effet toujours marqué par la séparation d'un individu d'avec son monde antérieur, sa famille, ses proches, et cette séparation est souvent empreinte de violence, réelle ou mise en scène. Van Gennep souligne par exemple que dans plusieurs sociétés, dont celle des Arabes du Sinaï, il existe le « mariage par rapt »⁴¹⁰ : au moment du mariage, la jeune femme est enlevée à sa famille par son époux ou des membres de la famille de celui-ci. Alors qu'elle feint de se débattre, elle est emmenée vers son futur lieu de vie et sa famille d'origine la pleure. Le mariage par enlèvement fait écho, ici, au fait que dans cette société religieuse, « se marier, c'est passer de la société enfantine ou adolescente à la société mûre; d'un certain clan à un autre, d'une famille à une autre »⁴¹¹. Il n'y aura jamais de retour possible au clan originel, qui est laissé derrière à tout jamais. D'une manière similaire, lors des initiations liées au passage à l'âge adulte de certaines tribus australiennes, le jeune novice est souvent séparé de sa mère avec force, de façon dramatique. Eliade décrit par exemple que chez les Murring, les femmes sont recouvertes de couvertures et leurs fils sont assis devant elles, à même le sol; « à un certain moment, les novices sont saisis par les Hommes qui arrivent en courant, et ils s'enfuient tous »⁴¹². On retrouve une cérémonie similaire chez les Yuin et les Wiradjuri. Chez d'autres tribus d'Afrique ou d'Amérique du Nord, Eliade note que ce rituel de séparation est empreint d'agressivité de la part des novices à l'égard de leur mère :

⁴¹⁰ Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 178.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 176-177.

⁴¹² Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 35.

Chez les Hottentotes, l'initié peut insulter et même maltraiter sa mère; ce sera un signe qu'il s'est émancipé de sa tutelle. Dans certains endroits de Papoua, le novice foule le corps de sa mère, en prenant soin de bien mettre le pied sur son ventre; il confirme ainsi qu'il est définitivement séparé⁴¹³.

Pour Eliade, le symbolisme de cette première phase de l'initiation, constituée par la séparation d'avec les mères, est claire :

Il s'agit d'une rupture parfois assez violente, du monde de l'enfance – qui est à la fois le monde matériel et féminin, et l'état d'irresponsabilité et de béatitude, d'ignorance et d'asexualité de l'enfant. La rupture s'effectue de manière à produire une impression puissante, tant sur les mères que sur les novices⁴¹⁴.

Au sein des tribus traditionnelles, le but de ce premier temps du rite de passage est donc de faire en sorte que le jeune novice soit coupé, arraché à son passé par une rupture nette; s'il s'agit de l'initiation du jeune garçon par exemple, celui-ci doit abandonner les jeux et les sports de son enfance, briser ses liens au monde féminin de ses sœurs et de sa mère et ne plus appartenir désormais qu'au monde des Hommes où il sera instruit sur ses devoirs et responsabilités futures : « le passé doit être séparé de lui (*cut off*) par un intervalle qu'il ne pourra jamais repasser »⁴¹⁵.

Si elles apparaissent moins violentes, d'autres cérémonies de séparation ne marquent pas moins la rupture et la séparation complète de l'initié d'avec son monde antérieur. Van Gennep décrit par exemple comment les femmes catholiques vierges, désireuses de devenir nonnes, passent par une cérémonie au cours de laquelle elles sont dépossédées de leurs habits ordinaires et revêtent de nouveaux habits avant d'être confiées à une abbesse. Le changement de vêtements traduit ici comment ces femmes

⁴¹³ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 78.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁴¹⁵ Alfred William Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, Londres, The MacMillan Company, 1904, p. 56-67; cité dans Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 107-108.

laissent derrière le monde de vie profane pour se consacrer au monde du sacré. À partir de ce moment d'ailleurs, elles entrent au couvent et la grille qui se referme sur elles les sépare à jamais du monde profane qu'elles connaissaient jusque-là⁴¹⁶.

8.4 L'arrachement, du rite à la psychothérapie

Les exemples tirés d'expériences religieuses que nous avons vus nous aident à comprendre la rupture qu'expérimente Françoise sur le plan affectif, mais aussi sur le plan de son environnement physique. En effet, alors que la mort de sa fille vient créer dans sa vie un déchirement relationnel, l'endeuillée éprouve aussi le besoin de vivre cette séparation en s'isolant de tous, à la campagne, dans un lieu où revit son passé. Encore une fois, le film de Catherine Martin illustre bien que la crise et la rupture que traverse Françoise s'inscrit dans sa chair et dans ses relations au temps, à l'espace et aux autres. Ceci est aussi vrai des crises que connaissent nos patients en thérapie et nous avons vu qu'ils éprouvent le même sentiment de rupture et d'isolement. Pourtant et bien que ce ne soit pas nécessairement le cas des thérapies psychanalytiques, plutôt que de tolérer les ruptures qu'ils traversent, notre société tend souvent à suggérer différents moyens qui puissent mener à une résorption rapide de leurs crises, un retour à tout prix à un équilibre antérieur, que ce soit par des thérapies brève ou la prescription de médicaments. Au sein du rite de passage au contraire, aucune tentative n'est faite pour tenter de ramener celui qui souffre vers une sécurité, une continuité, un passé qui ne ferait plus de sens. Plus encore, sans craindre les bouleversements que la séparation ou l'arrachement à la continuité présupposent, *le rituel honore la rupture*. Il la met en scène dans toute sa violence, il l'embrasse, il la rend définitive. Ce faisant, ce premier mouvement du rite prépare celui ou celle qui le vit vers ce qui l'attend : la souffrance, la mort, le deuil. En effet, par la rupture qu'il traverse l'initié vient de mourir symboliquement à l'existence qui

⁴¹⁶ Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 140-141.

était la sienne jusque-là. C'est cette mort qui sera désormais principalement mise en scène.

8.5 Passer par la mort au cours du rite de passage

Eliade observe que dans plusieurs des tribus australiennes auxquelles nous avons référé plus haut, à partir du moment où ils leurs sont arrachés, les mères considèrent leurs enfants comme morts : elles les pleurent comme on pleure les défunts⁴¹⁷ et portent au visage une strie d'argile blanche, en signe de deuil⁴¹⁸. Il est d'ailleurs vrai que, dès le moment de leur séparation, les fils qu'elles connaissaient sont morts pour elles; lorsque ces jeunes hommes reviendront au village, il seront passés par la mort, ils seront nés à nouveau, ils seront *autres*, différents, hommes parmi les hommes : « les novices *meurent à l'enfance*, et les mères pressentent qu'elles ne les retrouveront jamais tels qu'ils étaient avant l'initiation : *leurs enfants* »⁴¹⁹.

Les jeunes qui sont arrachés à leurs mères savent aussi que c'est vers la mort qu'ils avancent. Immédiatement après la séparation, ils sont emmenés dans la brousse, la forêt, la jungle, lieu inconnu et sauvage hors de l'enceinte familière et sécuritaire du village. En se risquant dans cet univers totalement différent de celui qu'ils connaissaient, ils acceptent déjà la fin d'une vie connue. Et c'est effectivement dans ces lieux inhospitaliers que les initiateurs les avisent qu'ils vont mourir, qu'ils seront tués, dévorés et engloutis par la divinité honorée par leur peuple.

Ils sont arrachés à leur bienheureuse inconscience enfantine, et avisés qu'ils vont mourir, qu'ils seront tués par la divinité. Dans l'acte même de la séparation

⁴¹⁷ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 33 et 36.

⁴¹⁸ Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 559; cité dans Eliade *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 43.

⁴¹⁹ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 36.

d'avec leurs mères, ils pressentent déjà la mort – car ils sont saisis par des Hommes inconnus, souvent masqués, et emportés loin de leur paysage familial, couchés à terre et recouverts de branches. Pour la première fois ils affrontent une expérience non familière des ténèbres (...) les ténèbres absolues et menaçantes, peuplées d'êtres mystérieux et surtout rendues terrifiantes par l'approche de la divinité annoncée par les *bull-roarers*⁴²⁰. L'expérience des ténèbres, de la mort et de la proximité des Êtres divins sera continuellement reprise et amplifiée pendant toute la durée de l'initiation⁴²¹.

La mort, dans ces tribus, est mise en acte par une série de gestes rituels : au cours des cérémonies fidjiennes par exemple, le novice doit passer entre deux supposés cadavres, peints en noir et aux entrailles débordantes⁴²². Dans d'autres cas, les novices considérés morts sont enterrés sous des branchages ou dans une fosse funéraire⁴²³ dont ils ressortiront lorsqu'ils reviendront à la vie. Chez les tribus vivant au Congo et sur la Côte Loango, « les garçons entre dix et douze ans avalent une boisson qui leur fait perdre connaissance. Ils sont alors emportés dans la jungle pour être circoncis. Bastian rapporte qu'ils sont enterrés dans « la maison des fétiches », et qu'à leur réveil, ils semblent avoir oublié leur vie passée »⁴²⁴. Van Gennep retrace des traditions similaires aussi tôt qu'à l'époque de la Grèce Antique, où les rites d'initiation aux sociétés secrètes honorant Dionysos, Mithra, Attis, Adonis ou Éleusis comportaient toutes une même séquence impliquant « un voyage à travers une salle divisée en compartiments sombres représentant chacune une région des enfers »⁴²⁵.

Toute initiation met donc toujours en scène la mort, le retour au chaos et au néant précédant l'existence, avant l'entrée dans une nouvelle vie. Eliade suggère que c'est

⁴²⁰ Le *bull-roarer* – ou « rhombe » en français – est un instrument rituel employé par les peuples aborigènes australiens. Il est fait d'un morceau de bois attaché à une corde qui produit un son ronflant quand on le fait tourner dans les airs.

⁴²¹ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 37.

⁴²² Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 119.

⁴²³ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 43.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁴²⁵ Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 129.

aussi la raison pour laquelle les néophytes sont souvent pris d'une folie qui représente une régression au chaos sacré: « on assiste, en effet, à une crise totale, conduisant parfois à la désintégration de la personnalité. Ce « chaos psychique » est le signe que l'homme profane est en train de se “ dissoudre ” »⁴²⁶. L'homme religieux comprend donc que la désintégration de la personnalité et la crise qui y est associée sont des éléments inévitables afin qu'une nouvelle personnalité puisse éventuellement voir le jour, thème que nous approfondirons dans notre prochain chapitre.

Notons par ailleurs la longueur de ce processus de transformation au sein du rite de passage, qui peut souvent durer plusieurs mois, voire davantage : les jeunes initiés Wiradjuri, par exemple, restent dans la brousse une année⁴²⁷, et les filles pubères de la société matriarcale des Dayak sont isolées pendant la même période dans une cabane blanche⁴²⁸. Eliade souligne encore qu'on aurait tort de croire que les initiés deviennent « ceux qui savent » en l'espace de quelques jours. Dans plusieurs tribus, l'initiation est constituée par une série de rituels qui s'étendent sur de nombreuses années et tous les novices n'accèdent pas à chacune des étapes: « beaucoup des plus importantes parties du rituel ne lui sont révélées qu'après plusieurs années; cela dépend de son crédit et de sa capacité intellectuelle »⁴²⁹.

Cette longueur du rite nous laisse déjà entrevoir qu'au sein de ces sociétés religieuses, on accepte qu'il faut du temps au deuil, au vide, à la mort pour prendre place et se déployer. À nouveau, on honore la longueur et la difficulté de ce passage.

⁴²⁶ Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 166.

⁴²⁷ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 46-47.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 103.

⁴²⁹ Normand B. Tindale, « Initiation among the Pijandjara Natives », *Oceania*, vol. 6, no 2, décembre 1935, p. 223; cité dans Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 92.

8.6 Quand la mort s'installe dans l'âme d'un individu en psychothérapie

Comment la compréhension de la crise dans le rite de passage se compare-t-elle à celle de la psychothérapie de la crise? Nous avons vu que pour la psychanalyse, la crise marque la fin d'une vie devenue vide de sens, la fin d'une continuité, la fin d'une organisation psychique. Elle signe la dissolution de la personnalité telle qu'elle était structurée jusqu'alors, le passage d'un stade d'organisation à un autre, d'un état à un autre. Nous savons que cette « mort de l'âme » qui s'installe dans la psyché peut faire suite à la fin d'une situation de vie qui se termine⁴³⁰, à la fin d'un idéal ou à la mort – bien concrète – d'un être cher, comme c'est le cas pour Françoise dans *Trois temps après la mort d'Anna*. Dans tous les cas, elle se vit toujours comme un choc profond, un véritable trauma⁴³¹.

Cette mort de l'âme se manifeste aussi sous d'autres formes pour nos contemporains : nous voyons par exemple Françoise s'isoler à la campagne, errer dans sa maison et, après quelques semaines, tenter de mettre fin à ses jours. Nous savons que l'isolement, les gestes d'impulsivité ou de violence ainsi que les idéations suicidaires ou homicidaires sont les symptômes et les marques de la crise⁴³².

Or, la psychanalyse observe que la mort psychique que traverse un individu implique nécessairement un travail de deuil de la vie antérieure, travail qui plonge l'individu qui le vit dans un repli sur lui-même⁴³³. Entièrement absorbé par sa vie intérieure, cet individu perd l'intérêt et la disponibilité pour le monde extérieur, sa capacité à aimer

⁴³⁰ Freud, *Métapsychologie*, p. 148.

⁴³¹ Guillaumin, *Le temps et l'âge*, p.133-143; cité dans De Grâce et Joshi, *Les crises de la vie adulte*, p. 20.

⁴³² Hansell, *The Person-in-Distress*, 248 p.; cité dans Larose et Fondaire, *Détresse psychologique en situation de crise*, p. 21.

⁴³³ Jacobi, « Travail de deuil », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1865.

ou à s'investir dans d'autres activités⁴³⁴. Nous le voyons évidemment dans la façon dont l'horizon de Françoise se referme sur elle, la façon dont elle se réfugie dans la solitude. Il faut pourtant retenir que c'est en embrassant cette solitude, en étant tout entière présente à sa vie intime, son intériorité, sa subjectivité qu'elle pourra éventuellement se défaire de ses liens passés et réorganiser sa vie psychique de façon différente⁴³⁵.

Les auteurs psychanalytiques⁴³⁶ suggèrent par ailleurs aussi que la thérapie du deuil se fait toujours lentement. C'est qu'au contraire d'un travail qui serait purement intellectuel, ce travail de réorganisation complète de la psyché⁴³⁷ engage la totalité émotive de l'être. L'individu en crise revisite et dissout donc graduellement chaque lien, chaque idée, chaque sentiment qui l'attachait à l'être, l'idée, l'idéal, la vie perdue⁴³⁸. Une scène du film *Trois temps après la mort d'Anna* est particulièrement équivoque à ce sujet : on y voit Françoise, dans la chambre de sa fille décédée, sortir bijoux et vêtements des tiroirs. Lentement, elle les hume et les serre contre elle. Parmi ceux-ci, elle prend une robe pour l'étendre sur le lit avant de s'allonger tout à côté. À quoi pense-t-elle à ce moment? Que ressent-elle? Nous pouvons nous douter qu'en elle défilent une multitude d'images; elle revoit peut-être sa fille lui sourire ou pleurer, pratiquer son violon ou lui parler d'amour. Puisque chaque objet, chaque image possède le potentiel d'éveiller tant de souvenirs, la tâche pénible et absorbante de dissolution des liens à une vie ou un être disparus requiert nécessairement une grande dépense d'énergie⁴³⁹ ainsi qu'un long temps: « l'accomplissement de ce retrait

⁴³⁴ Jacobi, « Travail de deuil », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1865.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 1865.

⁴³⁶ Zucker, *Penser la crise*, p. 16.

⁴³⁷ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous « Après-coup », p. 36.

⁴³⁸ Jacobi, « Travail de deuil », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1865.

⁴³⁹ Freud, *Métapsychologie*, p. 150.

de la libido ne peut pas être un processus instantané; c'est certainement (...) un processus de longue durée progressant pas à pas »⁴⁴⁰.

8.7 La mort de l'âme, du rite à la psychothérapie

La psychanalyse et l'anthropologie religieuse semblent donc bien en contact avec la même réalité de la mort qui s'installe dans l'âme d'un individu en crise, et ces deux approches prennent aussi en compte la longueur de ce processus, à la différence d'autres approches thérapeutiques contemporaines qui cherchent plutôt une résorption rapide de ces crises. Par contre, même si la *théorie* psychanalytique prend en compte la mort psychique d'un individu d'une façon symbolique, nous pouvons déjà penser que dans la pratique, le rite de passage, en mettant cette mort en scène, la rend beaucoup plus explicite, à la fois pour celui qui la traverse que ceux qui en sont témoins. Cette différence fera l'objet de réflexions en fin de chapitre. Auparavant, observons comment cette même différence se retrouve, présente et amplifiée, dans le thème du morcellement initiatique et psychologique.

8.8 Mort et morcellement initiatique dans le rite de passage

Il nous paraît éclairant de souligner que le thème de la mort dont nous avons parlé jusqu'ici est accentué, dans nombre de rites de passages, par un thème de *morcellement initiatique*. Lorsque c'est le cas, l'initié n'est pas seulement tué par les anciens de sa communauté : il est aussi symboliquement et rituellement démembré et dépouillé de ses chairs et de son sang. Il retourne à l'état de squelette, à la racine même de l'existence; ses os, ses chairs et son sang sont purifiés avant que son corps ne soit reformé et que de nouvelles chairs lui soient offertes. C'est le cas, par

⁴⁴⁰ Freud, *Métapsychologie*, p. 169.

exemple, pendant les épreuves initiatiques de chamans sibériens, telles que rapportées par Eliade.

Voici ce qu'on raconte des épreuves que doivent subir les chamans sibériens durant leurs maladies initiatiques. Ils gisent inconscients, presque inanimés, de trois à neuf jours, parfois même davantage, dans la yourte ou dans un lieu solitaire. Pendant tout ce temps, ils ne parlent ni ne mangent. Certains semblent même avoir cessé de respirer et ont failli être enterrés. Leurs vêtements et leurs lits sont trempés de sang. En revenant à la vie, ils racontent qu'ils ont été taillés en pièces par les démons ou les esprits des ancêtres : leur chair a été raclée, leurs os ont été nettoyés, leurs liquides corporels expulsés, et leurs yeux arrachés. Certains ont eu les chairs cuites pendant un temps plus ou moins long; d'autres ont reçu une chair neuve et du sang frais. Finalement ils ont été ressuscités, mais avec un corps entièrement renouvelé, et possédant le don de chamaniser⁴⁴¹.

Un chaman avam-samoyède, pendant son inconscience initiatique,] rencontra un Homme nu travaillant avec un soufflet auprès d'une énorme chaudière qui se trouvait sur le feu. L'homme le saisit avec une tenaille, lui coupa la tête, lui divisa le corps en petits morceaux et mit le tout dans la chaudière. Il lui cuit ainsi le corps pendant trois ans, et ensuite lui forgea la tête sur une enclume. Finalement, il repêcha ses os qui flottaient dans un fleuve, les remit ensemble et les recouvrit de chairs. Pendant ses aventures dans l'autre monde, le futur chaman rencontra de nombreux personnages semi-divins, sous forme humaine ou animale, et chacun lui révéla des aspects de la doctrine ou lui enseigna l'art de guérir⁴⁴².

Le même symbolisme du morcellement initiatique se retrouve en différentes époques et en différents lieux. Dans nombre de tribus, on postule que le novice est dévoré par l'animal totémique, ancêtre du clan et maître d'initiation, et que celui-ci le broie dans sa gueule et le digère dans son ventre⁴⁴³. Dans les pratiques du bouddhisme mongol et indo-sibérien, de même que chez les Esquimaux Iglulik, les disciples s'entraînent à visualiser le dépouillement de leur corps de sa chair, son sang, et sa réduction à l'état

⁴⁴¹ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 200.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 201-202.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 87.

de squelette⁴⁴⁴. Van Gennep remarque le même symbolisme au cours des rituels d'entrée dans les sociétés mystiques de la Grèce Antique : « on admettait même, à ce qu'il semble, qu'il [le novice] se décomposait pour ensuite se recomposer et former un individu nouveau »⁴⁴⁵.

Ces exemples, en illustrant de façon très imagée comment le chaos s'inscrit dans le corps de l'initié, nous évoquent aussi de façon limpide la déstructuration totale de la personnalité dont il est la proie : démembré, dépouillé de ses chairs, son squelette défait en des os disloqués, il perd la structure même qui lui permettait de se reconnaître.

8.9 Angoisse de morcellement et de fragmentation en psychothérapie

Le thème du morcellement initiatique vécu au sein du rite de passage évoque, en psychologie, les angoisses de morcellement et de fragmentation qui peuvent être le propre de la crise dans ses manifestations les plus violentes. L'*angoisse de fragmentation* décrit en effet « une sensation extrêmement angoissante d'éclatement ou de “ morcellement ” de la personnalité en éléments qui ne sont plus reliés les uns aux autres »⁴⁴⁶. Des patients décrivent ainsi leur peur de « tomber en morceaux », de voir leurs dents tomber ou leurs yeux se détacher de leurs orbites. Cette angoisse de morcellement fait partie intégrante du développement normal du nourrisson⁴⁴⁷ et c'est à Klein que l'on doit d'avoir reconnu ces forces de désintégration à l'œuvre dans le moi primitif du jeune bébé, et les efforts de ce dernier pour développer sa capacité

⁴⁴⁴ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 205.

⁴⁴⁵ Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 131.

⁴⁴⁶ Alain de Mijolla, « Fragmentation (Sensation de -, Angoisse de -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 662.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 662.

d'intégration⁴⁴⁸. Pendant ses premiers mois de vie, le jeune enfant lutte en effet pour acquérir une identité unifiée en un moi cohérent, distinct du non-moi, de ce qui n'est pas lui. Klein postule que cette lutte entre les processus de désintégration et d'intégration manifeste le conflit qui existe entre pulsions de vie et pulsions de mort⁴⁴⁹, la pulsion de vie visant évidemment la liaison et l'atteinte d'un moi cohérent, et la pulsion de mort visant au contraire la déliaison. Bien que cette angoisse soit propre aux premiers mois d'existence du tout-petit, l'enfant qui grandit et s'épanouit normalement survit à cet état et atteint un sentiment d'intégration. Il ne demeure donc normalement pas en contact avec l'angoisse d'avoir été irrémédiablement fragmenté⁴⁵⁰.

La psychanalyse postule cependant que l'échec de ce passage de l'enfance peut mener un individu à développer à l'âge adulte une schizophrénie ou un autre trouble psychotique⁴⁵¹. Nombre d'auteurs, dont Kohut et Bion, insistent cependant aussi sur le fait qu'une partie psychotique primitive perdure dans la personnalité de chacun ou, en d'autres mots, que les processus primaires et le potentiel de déliaison des pulsions demeurent pour toujours présents en nous. Dans les termes de Bion, ceci mène tout individu à conserver le sentiment qu'il existe en lui un risque de régression à un état de fragmentation ou une menace d'un « changement catastrophique »⁴⁵², comme c'est le cas dans la crise. Par *changement catastrophique*, l'auteur désigne un événement psychique qui vient bouleverser l'ordre ou l'organisation des choses dans l'environnement ou chez l'individu lui-même⁴⁵³ : « ce changement catastrophique

⁴⁴⁸ Robert D. Hinshelwood, « Position schizo-paranoïde », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1313.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 1313.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 1313.

⁴⁵¹ Mijolla, « Fragmentation (Sensation de -, Angoisse de -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 662.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 662.

⁴⁵³ James S. Grotsein, « Changement catastrophique », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 312.

représente de la part de l'analysant une régression contrôlée ou non dans laquelle l'émergence de la violence est cruciale »⁴⁵⁴. Le moi de l'individu, confronté aux dangers et à la violence de la réalité extérieure ou de son monde intérieur, réagit donc par ses mécanismes de défense habituels ou, lorsque ce n'est pas possible et dans le cas qui nous intéresse, par le morcellement en parties séparées⁴⁵⁵. C'est ainsi que les patients décrivent leur angoisse d'éclater, de se défaire en morceaux, de se perdre et de ne plus jamais se retrouver ou de sombrer dans la folie. Kohut nous rappelle cependant qu'on peut s'attendre à ce que cette désintégration psychique, chez l'adulte, soit au service de sa restauration ultérieure⁴⁵⁶.

8.10 Du morcellement initiatique au morcellement psychanalytique

Nous trouvons donc auprès des auteurs psychanalytiques l'écho de ce qui est illustré dans nombre de rites de passage, soit que la crise, au plus fort de sa violence, amène une déstructuration de la personnalité si complète qu'elle peut se manifester chez un individu par des angoisses de morcellement, d'éclatement, de fragmentation. La régression à un état morcellé évoque alors le retour psychique à un état de la prime enfance. La différence principale entre cette régression et celle vécue par l'homme religieux tient évidemment dans le fait que seule une faible partie de la population en crise expérimentera des angoisses de morcellement, alors que celles-ci sont régulièrement mises en scène au sein des rites de passage. Avant d'aborder plus avant cette régression cependant, observons davantage comment cette mort de l'âme est source de souffrance pour celui ou celle qui la traverse.

⁴⁵⁴ Grotsein, « Changement catastrophique », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 312.

⁴⁵⁵ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Moi », p. 786.

⁴⁵⁶ Mijolla, « Fragmentation (Sensation de -, Angoisse de -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 662.

8.11 Traverser la souffrance du rite de passage

Au sein des tribus religieuses que nous avons prises en exemple jusqu'ici, le passage par la mort rituelle, vient toujours avec son lot *d'épreuves et de souffrances*. L'arrachage d'une dent, la circoncision, la subincision, la scarification, le tatouage, l'arrachage des cheveux⁴⁵⁷ et diverses formes de mutilations rituelles font ainsi souvent partie des rites de passage. Ces gestes condensent plusieurs significations. Nous verrons davantage au chapitre 10 comment ils ont la fonction de *marquer* le novice du sceau de l'humanisation et de la castration, d'inscrire dans son corps la transformation qui prend place dans son âme. Auparavant, ces épreuves ont cependant une visée ascétique : solitude, privation de sommeil, interdictions alimentaires, interdiction de poser certains gestes, interdiction de parole ou flagellations visent à forger l'âme de celui ou celle qui les expérimente. Eliade illustre ainsi :

Chez les Narrinyeri, lorsque les garçons sont amenés, au milieu de la nuit, dans la brousse, ils ne mangent ni ne dorment pendant trois jours. Et pour le reste de leur ségrégation, on ne leur permet de boire de l'eau qu'en « l'aspirant au moyen d'un roseau »⁴⁵⁸. Coutume certainement très archaïque, puisqu'on la retrouve dans les initiations de puberté des Fuégiens. On veut habituer les garçons à boire très peu, de même que les interdictions alimentaires ont pour but de préparer à une existence difficile. Toutes ces épreuves de résistance physique – interdiction de dormir, de boire, de manger pendant les premiers trois ou quatre jours – se retrouvent chez les Yamana de la Terre de Feu et chez les tribus de la Californie occidentale⁴⁵⁹.

Les novices, il faut le noter, doivent endurer ces souffrances en y démontrant de l'indifférence, même lorsque leur vie est réellement mise en danger : « En Afrique du

⁴⁵⁷ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 29.

⁴⁵⁸ Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 674; cité dans Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 47.

⁴⁵⁹ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 47-48.

Sud-Est, les instructeurs battent impitoyablement les novices, et ceux-ci ne doivent montrer aucun signe de douleur »⁴⁶⁰.

En fait, tout le rite de passage comporte une souffrance que les novices acceptent et accueillent. Car ces tortures rituelles ont une valeur en soi et elles sont porteuses de sens pour eux. En effet, la volonté de l'initié à endurer la souffrance démontre son engagement à porter les épreuves et responsabilités dont il héritera une fois le rite complété⁴⁶¹. Loin désormais du monde protégé et insouciant de son enfance par exemple, le novice adolescent, à travers les épreuves et la souffrance, se prépare à vivre dans un monde adulte, un monde au sein duquel il affrontera les différents deuils que sont la prise de responsabilité, les inévitables séparations, la rencontre avec la mort. En contrepartie – nous y reviendrons – son esprit sera ouvert aux mystères de la vie, de la sexualité, de l'amour, de la culture. En tolérant les souffrances de l'initiation, ce novice apprend donc qu'il peut traverser la souffrance qui est le propre de la vie humaine et que ces souffrances doivent être vécues, respectées et honorées, car elles s'inscrivent dans l'histoire mystérieuse de l'humanité.

8.12 Traverser la souffrance de la crise en psychothérapie

Ces souffrances qu'endurent les novices des sociétés religieuses tribales trouvent évidemment une similitude dans le passage de crises extrêmement souffrantes que traversent nos contemporains. Nous le constatons chez Françoise qui erre, l'âme en peine, dans la maison ou dans la nature avoisinante. Nous la voyons tantôt pleurer, tantôt rester immobile, et pendant de nombreuses scènes, il est clair qu'elle peine à manger, se lever, se laver, faire ses tâches quotidiennes. De même pour l'individu en crise qui vient nous consulter en psychothérapie, lorsque la désintégration de la

⁴⁶⁰ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 86-87.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 47.

personnalité antérieure et la déstructuration des processus secondaires cèdent la place à la primauté de l'affect des processus primaires⁴⁶², le chaos psychique qui s'ensuit fait ressurgir les angoisses primitives les plus mortifères et se traduit par la morosité, la dépression, la terreur, des obsessions, des sentiments de culpabilité ou d'hostilité et des moments de flottement et de dépersonnalisation⁴⁶³⁻⁴⁶⁴. Le temps de la crise mène celui qui la traverse dans un temps de passage à vide, un temps de marge où plus rien n'existe que cette extrême souffrance.

8.13 Traverser la souffrance, du rite à la psychothérapie

Il semble que tant la psychothérapie analytique que le rite de passage reconnaissent la place de la souffrance au sein de la crise. La différence majeure entre ces deux approches se situe probablement encore une fois dans la façon dont cette souffrance est rendue explicite, comprise et attendue. En effet, dans le rite de passage la souffrance est mise de l'avant, attendue et endurée par les novices, qui la comprennent comme un moyen d'accéder à un sens nouveau, de prouver leur capacité à accéder à de nouvelles responsabilités. Bien que cette souffrance soit aussi présente en psychothérapie et que les psychothérapeutes d'orientation analytique puissent en reconnaître en partie la nécessité et la valeur, il est moins certain que ce soit le cas des thérapeutes de toutes les approches ou des patients qui l'éprouvent et la traversent. Même parmi les thérapeutes qui peuvent la reconnaître, nous pouvons douter que *l'intensité* de cette souffrance soit autant valorisée par nos contemporains que par l'homme religieux. Avant de revenir sur ce thème en fin de chapitre, observons qu'il

⁴⁶² Kaës, *Crise, rupture et dépassement*, p. 14.

⁴⁶³ Fortin, *Interprétation de la crise d'un point de vue psychanalytique*, p. 7.

⁴⁶⁴ Jeammet, « Adolescence (Crise d'-) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 27.

arrive que l'intensité de la douleur entrave le processus de pensée⁴⁶⁵ et se traduise par une incapacité de parole, qui est elle aussi mise en scène dans le rite de passage.

8.14 Passer par le silence pendant le rite de passage

Il est fréquent qu'une longue partie du rite de passage se déroule, du côté des novices, dans le silence. Eliade remarque par exemple que dans les rites de passages qui s'effectuent dans les tribus australiennes : « les novices sont presque partout contraints au silence »⁴⁶⁶. Chez les Pangwe, étudiés par Tesson, les initiés sont reclus dans une cabane de la jungle et ne parlent à personne : « pendant un mois, ils vivront complètement nus et dans une solitude absolue. Ils annoncent leur présence au moyen d'un xylophone afin que personne ne risque de les rencontrer »⁴⁶⁷. Ce silence imposé condense plusieurs significations. Il symbolise d'abord que dans le monde de la mort que les novices traversent, ce qui s'éprouve dépasse la capacité du langage à le nommer. Dans un monde sacré, loin des habitudes et de la prévisibilité, le silence du rite permet aussi aux affects de prendre place dans toute leur spontanéité : le chaos, l'incertitude, la peur, la souffrance et – peut-être plus tard – la joie, l'extase ou l'amour peuvent se déployer. Nous verrons cependant au chapitre 10 comment, à mesure que le rituel progresse, lorsque prend place le thème d'une nouvelle naissance, ce silence illustre aussi que le novice est à peine né et qu'il ne possède pas *encore* l'usage de la parole : « on peut également interpréter dans ce double sens – de mort ou de régression à la toute première enfance – l'interdiction de parler. Le néophyte est soit “ mort », soit à peine “ né », plus exactement en train de naître⁴⁶⁸ ». Il est intéressant de noter cette place qu'accorde d'emblée le rite de

⁴⁶⁵ Jacobi, « Travail de deuil », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1865.

⁴⁶⁶ Eliade, *Initiation, rites, société secrètes*, p. 49.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 49.

passage au silence, alors que nous savons qu'il occupe une place prépondérante dans la conceptualisation de la crise en psychologie analytique.

8.15 Passer par le silence thérapeutique

Nous avons observé que Françoise, dans toute la première partie du film *Trois temps après la mort d'Anna*, erre dans sa maison de pièce en pièce, hébétée, seule et silencieuse. Dans les scènes suivantes, elle se montre incapable de se raconter ni à l'épicier de son village, ni à Édouard. Si l'endeuillée éprouve tant de mal à s'exprimer, c'est que la capacité de penser, pendant la crise, est souvent interrompue, mise en suspens. Nous avons vu en effet que la crise est marquée par l'irruption des processus primaires au sein des processus secondaires. C'est « le retour brutal de l'énergie liée au statut d'énergie libre »⁴⁶⁹ et la violence de ce retour empêche les processus secondaires d'accomplir leur travail de liaison des pulsions : il y a désagrégation de tout liant psychique, l'excitation pulsionnelle déliée vient menacer le moi et interrompt le processus de pensée⁴⁷⁰. Pour Françoise, cette incapacité de penser se traduit par un silence qui semble se vivre en elle, mais aussi autour d'elle : en effet, au-delà de sa difficulté à se raconter, c'est aussi de silence que sont faites, par exemple, ses marches dans la nature sauvage de Kamouraska. Alors qu'elle contemple cette nature, il semble que celle-ci ne répond plus aux questions qu'elle lui pose, qu'elle non plus ne fait plus aucun sens. Sa tentative de suicide ne nous apparaît pas davantage comme un acte réfléchi : elle ne prépare pas son geste, ne met pas d'ordre dans ses effets personnels, n'écrit pas de lettres d'adieux à ses proches. Lors d'une de ses marches silencieuses, elle s'allonge simplement dans la neige pour regarder le ciel et, devant l'immensité blanche, manifestement lasse d'une souffrance innommable, elle ne semble trouver ni raison, ni désir, ni énergie pour se relever,

⁴⁶⁹ Delion, « Liaison / Déliaison des pulsions », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 974.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 974.

comme s'il était simplement plus facile de fermer les yeux et de laisser le froid endormir sa douleur à jamais. La spontanéité de ce geste démontre bien aussi le travail de la pulsion de mort. En effet, si le propre de la pulsion de vie est de permettre à la pensée de se déployer et de donner sens à notre vie dans le langage⁴⁷¹, le but naturel de la pulsion de mort est justement la déliaison des pulsions, visant un retour à un état antérieur, inanimé. Privée de mots et de sens, Françoise bascule donc dans un monde où ses cris demeurent silencieux, elle plonge dans un temps qui précède le langage, un temps au sein duquel mort et silence vont de pair.

8.16 Du rite à la psychothérapie : le silence

Encore une fois, il semble que le rite de passage met en scène et en actes un silence qui se vit implicitement pour nos contemporains en psychothérapie. Tant pour les novices des sociétés religieuses que pour nos patients, ce silence apparaît comme lieu d'un affect si intense qu'il dépasse, dans un premier temps, toute capacité à en rendre compte dans le langage. Pour le néophyte, ce premier temps signifie aussi qu'il n'est pas encore né ou est en train de naître. Ce retour à un temps précédant la parole constitue évidemment aussi pour la psychanalyse une *régression* au temps premier des processus primaires; mais il faut nous rappeler que ce temps, même s'il a été premier, n'a pourtant jamais cessé d'exister; il a toujours été entièrement présent. Avant de nous y intéresser en psychologie, revenons d'abord cependant sur la place qu'occupe la régression pour l'homme religieux.

⁴⁷¹ Delion, « Liaison / Déliaison des pulsions », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 974.

8.17 Retour au temps des origines dans le rite de passage

L'homme religieux a bien compris l'importance de la régression au chaos, à ce temps primordial d'avant la vie, pour qu'une nouvelle organisation puisse prendre place. Pendant le rite de passage, cette régression est le plus souvent illustrée par un passage – vécu comme un *retour* – à l'intérieur du corps de la divinité créatrice de la tribu. L'initié est ainsi mené dans une cabane, une grotte, un lieu clos. Ce lieu représente parfois le ventre de la divinité. Les initiés sont alors considérés engloutis, dévorés, broyés et digérés par elle et la symbolique de ce passage est souvent associée au morcellement initiatique dont nous avons fait mention dans les paragraphes précédents. Ainsi par exemple, dans nombre de tribus

L'assimilation des tortures initiatiques aux souffrances du néophyte englouti et « digéré » par le monstre, est confirmée par le symbolisme de la cabane où sont isolés les garçons. Mainte (sic) fois, celle-ci représente le corps ou la gueule ouverte d'un monstre marin, d'un crocodile, par exemple, ou d'un serpent. Dans certaines régions de Ceram, l'ouverture par où pénètrent les novices s'appelle justement « gueule du serpent ». Être enfermé dans la case équivaut à se trouver prisonnier dans le ventre du monstre. Dans l'île de Rook, lorsqu'on isole les novices dans une cabane de la jungle, des Hommes masqués informent les femmes que leurs enfants sont en train d'être dévorés par un Être terrifiant, appelé Marsaba⁴⁷².

En d'autres lieux, cette entrée dans une cabane initiatique, cette régression dans le corps de la déité créatrice ne met pas en scène un passage par le ventre, mais bien par l'utérus de celle-ci⁴⁷³ : « La cabane initiatique figure, outre le ventre du Monstre engloutisseur, le ventre maternel. La mort du néophyte signifie une régression à l'état embryonnaire »⁴⁷⁴. Le symbolisme de la régression à l'utérus maternel se superpose alors à celui de la mort. En effet, mourir, ici, équivaut à retourner au lieu d'avant la

⁴⁷² Eliade, *Initiation, rites, société secrètes*, p. 87.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 89.

vie, le lieu de toute création, le lieu qui était avant que nous soyons. C'est d'autant plus vrai lorsqu'on pense que la mort symbolisée par le rite de passage est annonciatrice d'une nouvelle naissance à venir.

Il ne faudrait cependant pas croire que cette régression, pour l'initié, ne soit que régression personnelle au sein du ventre d'une mère individuelle. La symbolique de cet acte, pour toute la société tribale, est bien plus large :

cette régression n'est pas d'ordre purement physiologique, elle est foncièrement cosmologique. Ce n'est pas la répétition de la gestation maternelle et de la naissance charnelle, mais une régression provisoire au monde virtuel, précosmique – symbolisé par la nuit et les ténèbres –, suivie d'une renaissance homologable à une « création du monde »⁴⁷⁵.

Pendant l'initiation, l'individu retourne donc à son statut d'enfant nouveau-né. Mais, et il faut insister sur cet aspect, cette régression ne concerne pas que lui : par le biais de l'initiation du néophyte, c'est toute la communauté, tout l'univers qui retourne au temps sacré du commencement pour y être recréé, renouvelé, régénéré au contact du temps pur et fort des origines. L'initiation du néophyte engage la totalité du Monde.

Évidemment, au sein des sociétés religieuses toutes ces mises en scène qui impliquent des scénarios de dévoration, de morcellement et de retour dans l'utérus maternel participent aussi, par leurs aspects effrayants, aux tortures initiatiques et aux épreuves des initiés. Or, il est intéressant de noter que ce thème d'une mère dévorante et d'une cabane initiatique dans les bois s'est poursuivi jusqu'à nous dans les histoires folkloriques telles que rapportées, par exemple, par Charles Perreault et les frères Grimm. Ainsi *Blanche-Neige*, dans la version des frères Grimm, est pourchassée par sa belle-mère qui souhaite la tuer et la dévorer, et trouve refuge dans la forêt, où elle

⁴⁷⁵ Eliade, *Initiation, rites, société secrètes*, p. 89.

apprend à tenir maison et devient une jeune femme. D'une façon similaire, *la Belle au Bois dormant*, menacée de mort par une fée, est aussi emmenée dans les bois pour y être cachée jusqu'à ses 16 ans par ses fées marraines qui font son instruction; *Hansel et Gretel*, que leur belle-mère veut emmener dans le bois pour les y perdre, se retrouvent aux mains d'une sorcière qui les enferme dans sa maison afin de les dévorer. *Le Petit Chaperon rouge*, partant dans les bois pour y rencontrer sa grand-mère, se retrouve plutôt face à un loup dévorant qui a pris les traits de celle-ci. Même dilué et dissimulé, ce thème d'une figure féminine dévorante et de la présence, au fond des bois, d'une cabane initiatique menaçante ou salvatrice reste présent dans notre culture occidentale contemporaine.

8.18 Régression en psychothérapie

C'est un thème similaire à celui du retour aux origines maternelles que nous retrouvons – nous l'avons vu en partie en introduction de ce chapitre – dans le film *Trois temps après la mort d'Anna*. Comme c'est le cas pour les cabanes initiatiques des sociétés religieuses, la maison où Françoise vit son deuil est isolée au milieu de la nature de Kamouraska et, de façon significative, il s'agit non seulement de la maison de son enfance, mais aussi de la maison de ses ancêtres maternels, demeure de sa mère et de sa grand-mère avant elle. Lieu de régression et de retour en arrière, lieu de l'épreuve du deuil en même temps que lieu de réconciliation, c'est donc dans cet espace que Françoise, d'une façon similaire aux initiés des sociétés religieuses, rencontre la mort et la vie; c'est aussi là qu'elle sera plus tard instruite sur la vie par sa grand-mère, sa mère et sa fille décédées.

En quoi cette régression de Françoise trouve-t-elle écho chez nos patients en thérapie? Nous savons déjà que la régression d'un individu, son retour à un état fragmenté, morcellé, désintégré, ce passage par la mort et la non-existence qui est le

propre du rite de passage est aussi le propre de la crise. Pendant la crise, toute l'intemporalité des processus primaires ressurgit au sein de la temporalité des processus secondaires, le passé fait retour dans le présent, les fantasmes et les angoisses qui étaient jusque-là refoulés dans l'inconscient viennent envahir le conscient. C'est le retour des enjeux du passé et des angoisses archaïques, et lorsque celles-ci refont surface dans le conscient avec tant de violence, elles sont terrorisantes, porteuses de « l'inquiétante étrangeté »⁴⁷⁶ dont nous avons parlé précédemment. Pourtant et comme nous l'avons vu, cette régression, ce retour à un état désorganisé est une condition sans laquelle ne peut se produire de nouvelle organisation : « il n'y a pas de processus organisateur qui ne soit travaillé par la possibilité d'accepter une régression, c'est-à-dire une désorganisation en vue de faire place à une autre organisation »⁴⁷⁷. Il est donc nécessaire que l'être en crise retourne vers cet état fragmenté pour que puisse naître une nouvelle persona, qui soit porteuse d'un sens renouvelé. La fin d'une vie fait donc toujours écho à son origine; la mort fait écho à la naissance. En ce sens, entrer dans le temps de mort psychique que représente la crise, c'est pour le psychisme revenir aux lieux et temps qui étaient avant que le temps et les lieux n'existent. C'est en quelque sorte retourner aux temps de la fusion maternelle. Mais comment accueillons-nous cette régression dans le cadre de la psychothérapie?

8.19 Du rite à la psychothérapie : retour aux temps originaires

Encore une fois, nous remarquons que ce qui est mis en scène dans les rites de passage, nous le retrouvons au sein de la thérapie, bien que ce soit généralement de façon plus symbolique et moins détaillée. Ainsi, ce que les néophytes des tribus vivent comme une expérience de terreur alors qu'ils replongent dans l'état de mort

⁴⁷⁶ Mijolla-Mellor, « Étrangeté (Sentiment d'-) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 581.

⁴⁷⁷ De Grâce et Joshi, *Les crises de la vie adulte*, p. 20-21.

qui précède la vie, leur retour aux temps premiers et éternels de la création du monde, leur englobement et leur désintégration au sein d'une figure divine, tout cela nous évoque d'emblée ce que nos patients vivent au moment de la crise. En psychothérapie et par le biais de la régression, c'est la force pulsionnelle de l'inconscient qui ramène ces patients en arrière, dans un temps qui n'est jamais passé. Si les sociétés religieuses illustrent cette régression par l'entrée dans un lieu clos, une cabane initiatique qui représente le retour au ventre ou à l'utérus maternel de la déité de la tribu, nos patients trouvent un certain écho à cet isolement en venant chaque semaine visiter le ventre symbolique qu'est le bureau du thérapeute. Tant l'anthropologie religieuse que la psychanalyse acceptent donc que la régression est nécessaire afin que puisse se vivre une nouvelle naissance, une nouvelle organisation psychique.

8.20 Observations générales sur la phase préliminaire du rite de passage et les débuts de la psychothérapie de la crise

Nous avons vu tout au long de ce chapitre comment la mort, la souffrance et le silence sont partout mis en scène au sein du rite de passage; nous pourrions même dire qu'ils y jouent les premiers rôles. En offrant dès le départ au novice une mise en scène de la mort, le rite de passage confronte d'emblée ce dernier à la rupture, à la fin, au deuil qu'il traverse. Les différentes épreuves qu'il affronte ensuite, que celles-ci soient privation de nourriture ou de sommeil, tortures ou marquages rituels, permettent d'inscrire ces souffrances dans son corps et dans sa chair, à une époque à laquelle il ne peut les penser. Au cours de ce premier temps du rite, alors que le silence est imposé et règne en maître, le corps sait avant l'esprit et exprime la souffrance mieux que les mots ne pourraient le faire. Or, loin de lutter contre ces épreuves, de se rebeller contre elles, les novices doivent démontrer qu'ils acceptent d'emblée les blessures, qu'ils les accueillent avec ce qui apparaît comme de l'indifférence. C'est que pour eux, dans le cadre du rite, cette souffrance fait sens : elle est *attendue*. Les novices savent que la douleur est *nécessaire* pour que la

transformation sacrée opère et ils embrassent le silence, la souffrance et la mort avec abandon.

Nous notons d'emblée la distance qui existe au sujet de cette souffrance entre la vie religieuse traditionnelle et la vie de nos contemporains. En effet, comme nous l'avons noté pendant notre chapitre, c'est l'un des traits les plus caractéristiques de notre époque que de justement tenter d'effacer le silence, la mort et la souffrance de notre vie quotidienne. « *La dépression fait mal mais vous n'avez pas besoin de souffrir* »⁴⁷⁸ annonce, de façon éloquente pour notre propos, un commercial visant l'information de la population sur la prise d'antidépresseurs; « *Je viens vous voir depuis quelques semaines et j'ai encore mal, quand est-ce que la ça va passer?* » nous demandent souvent, en colère, des patients en psychothérapie. Les débats récents sur l'euthanasie et le suicide assisté, le choix de confier le soin de nos aînés à des maisons de retraite plutôt qu'à la famille, les expositions dans des salons funéraires plutôt qu'à la maison, l'emploi de la chirurgie esthétique afin de dissimuler les signes de la vieillesse ne sont que quelques exemples souvent cités qui trahissent comment notre société contemporaine tente d'éloigner, de camoufler ou mieux d'éradiquer la souffrance et la mort. Alors que les générations précédentes voyaient dans les épreuves une façon de « gagner son ciel » et de « trouver grâce devant dieu », il semble que nos contemporains encensent plutôt un monde d'hédonisme généralisé. Pour Ménard, cet hédonisme, conjugué à la légèreté avec laquelle se vivent aujourd'hui les aspects religieux et sacrés de nos existences, constitue d'ailleurs l'un des lieux de rupture entre notre époque post-moderne et la vie au sein des sociétés traditionnellement religieuses⁴⁷⁹.

⁴⁷⁸ Voir le site : www.ladepressionfaitmal.ca.

⁴⁷⁹ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 164-165.

Quelles conclusions tirer de telles observations? Notre réponse se doit évidemment d'être nuancée. Il nous paraîtrait par exemple inadéquat d'offrir une vision romancée des souffrances infligées aux novices au cours des rites de passage, et de penser que la vie traditionnellement religieuse n'était tissée que d'une sagesse qui échapperait aujourd'hui à nos contemporains. Une telle vision nous paraît à la fois idéaliste et irréaliste. Plusieurs rites de passage au sein des sociétés traditionnelles ont souvent été empreints d'une violence mettant réellement en danger la vie des jeunes novices, et nous savons d'ailleurs que certains y succombent parfois. Nombre de débats éthiques, politiques, sociaux et médicaux ont ainsi été soulevés par certains de ces rites (nous pensons, par exemple, à l'excision du clitoris chez la jeune fille et à la circoncision du jeune homme) et nous ne prétendons pas offrir de réponse définitive quant à la place que peut ou doit occuper la souffrance physique et morale dans la vie d'un individu. Nous croyons pourtant que les patients en psychothérapie peuvent gagner à apprendre la *valeur* du silence, de la souffrance, de la mort qui prend place dans les temps de crise, à comprendre que ceux-ci peuvent être accueillis comme un don, une paradoxale bénédiction sans laquelle aucune transformation n'est possible. Si ceci doit se faire, il faut cependant qu'en adressant cette souffrance aux intervenants qui les rencontrent, ils trouvent en eux des hommes et femmes capables d'accepter de porter ces souffrances, d'accompagner leurs morts et de tolérer leurs silences, malgré toute l'impuissance que cela peut aussi leur faire vivre. Nous croyons en effet, avec Zucker⁴⁸⁰, qu'il est facile, dans l'intervention brève, de tenter d'évacuer la souffrance d'un individu par la prise de médicaments ou la recherche de solutions rapides qui puissent permettre au patient de retrouver rapidement ses moyens et ses mécanismes de défense. Sans remettre en question la nécessité de protéger un individu de lui-même lorsque nécessaire, nous croyons que le rite de passage nous éclaire sur l'importance de permettre à la mort psychique, à la souffrance de se déployer. Ces rites possèdent la sagesse de nous rappeler que le

⁴⁸⁰ Zucker, *Penser la crise*, p. 4-13.

cadre thérapeutique doit être assez solide pour tolérer et contenir la régression qui prend place, avec tout son déferlement de souffrances, d'affects primitifs et d'angoisses de mort. Car c'est par le passage par cette mort qui permettra la naissance d'une nouvelle vie, c'est à partir de ce non-sens que pourra être élaboré le renoncement, le deuil qui sera le prélude d'un sens nouveau. Par ailleurs, que ce soit en des termes psychologiques ou en des termes religieux, il importe d'insister sur le fait que ce premier temps de la crise ne pourrait être associé au premier temps du rite de passage s'il était vécu seul, sans les phases subséquentes sur lesquelles nous élaborerons dans nos prochains chapitres. La crise qui ne trouverait pas de sens nouveau ne serait vécue que comme traumatisme. Pour que nous puissions trouver écho entre le premier temps du rite de passage et la psychothérapie, il faut donc nécessairement que la rupture, la souffrance, le silence et la mort que traversent patients ou initiés soient suivis des temps suivants de l'initiation et de la thérapie.

Bref, nous avons observé à nouveau dans ce chapitre que le premier temps de la crise est toujours marqué par la rupture, l'arrachement et la séparation d'avec une vie antérieure, un idéal, un proche. Ceci nous a permis de noter comment cet arrachement se produit chez les patients qui se présentent devant nous en thérapie, et, de façon concordante, nous avons vu comment au sein du rite de passage cette séparation et cet arrachement sont littéralement provoqués, mis en scène et honorés. Dans les deux cas, rupture et arrachement marquent le début d'un temps de crise vécu sous l'égide de la souffrance, de la mort et du silence. Dans certaines tribus, le symbolisme de cette mort est accompagné d'un rituel de morcellement initiatique, que nous avons mis en parallèle avec les symptômes de morcellement qu'éprouvent certains clients particulièrement souffrants pendant ce temps de leur thérapie. Mort et morcellement apparaissent aussi corollaires de la régression et de la souffrance, que l'homme religieux embrasse comme voie d'accès à une nouvelle vie. C'est l'une des nuances que nous avons notées quant à la thérapie, puisque nos contemporains tendent plutôt

d'éloigner, de camoufler ou d'éradiquer de leurs vies la souffrance et la mort. Pourtant, nous proposons que nos patients peuvent apprendre que souffrances et mort, lorsqu'elles sont comprises comme ce qui nous unit à la communauté humaine, peuvent être source de renouveau et de guérison. C'est d'ailleurs le cas pour Françoise dans *Trois temps après la mort d'Anna*, et nous observerons davantage au prochain chapitre comment son retour auprès de ses ancêtres, leur fréquentation et le contact avec leurs souffrances lui permettra de retrouver un sens à sa vie.

CHAPITRE IX

PHASE LIMINAIRE DU RITE DE PASSAGE ET DE LA PSYCHOTHÉRAPIE DE LA CRISE : RÉCIT ET RENAISSANCE

Depuis qu'il l'a trouvée dans le bois et ramenée à la vie, Françoise, dans *Trois temps après la mort d'Anna*, a revu Édouard quelques fois. Elle a été capable de lui nommer le drame qu'elle traverse et a commencé à lui exprimer toute la colère et la peine qui l'habitent. Malgré tout, la façon dont la vie et la mort se sont entremêlées pour elle semble demeurer un mystère. Nous la retrouvons ainsi un soir, dans sa chambre, l'air absent, regardant à peine un livre posé sur ses genoux. Une femme monte lentement l'escalier qui mène à l'étage, s'avance vers elle en s'appuyant sur une canne, s'assoit sur son lit avec douceur. Nous devinons qu'il s'agit de sa mère décédée.

Françoise : J'sens plus rien maman. Tout est gelé. Comment vivre j'l'sais pas, je l'sais pas, j'aurais aimé mieux mourir dans le bois.

Mère : Calme-toi. Tiens. J't'ai apporté ça. C'était le carnet de ta grand-mère. Elle me l'a donné la veille de sa mort. Dans ce carnet-là, elle a noté tous les p'tits bébés qu'elle a eus, les vivants comme les morts. Elle en a perdu huit.

Françoise : Ça veut dire qu'elle en aurait eu...

Mère : Seize.

Françoise: *Je savais pas ça.*

Mère : *C'était ses petits anges. Elle en a perdu à 2 ans, 4 ans, 6 mois. Des maladies qu'on guérissait pas dans ce temps-là. Mais ce qui est curieux, c'est que la mort de Marie-Rose est pas notée dans le carnet. Elle s'en est jamais remis... Elle venait juste d'avoir 15 ans. Maman a tellement prié. Vers la fin elle a fait venir Mme Lajoie, la guérisseuse du village. J'étais là. Je l'ai vue tracer des signes de croix avec sa salive sur le front de Marie-Rose... Avant de mourir, maman m'a avoué que quand Marie-Rose est partie, elle a voulu partir elle aussi. Mais elle a continué à vivre à cause de nous autres. En portant sa peine comme une croix. Elle était très croyante.*

Françoise : *Je sais.*

Mère : *Si elle était morte dans ce temps-là, tu l'aurais pas connue.*

Françoise : *Je peux pas imaginer ça! (Elle pleure).*

Mère : *Quand j'étais petite, fallait pas montrer ses sentiments... J'suis restée de même toute ma vie... Mais j't'aime ma fille.*

Françoise: *Moi aussi maman.*

Elles se regardent longuement.

Mère : *Faut vivre. Pour Anna... Bonne nuit ma fille.*

Françoise : *Oh, reste avec moi Maman! J'ai besoin de toi!*

Sa mère se lève et comme elle se retourne, répond :

Mère : *Je suis là*⁴⁸¹.

Françoise reste là, à regarder dans le vide, mais semble plus sereine. À la scène suivante, elle est assise à la table de la cuisine et lit un extrait du carnet de sa grand-mère :

*Françoise : Le 4 mai 1935 à 4h15 du matin, nous avons eu la douleur de perdre notre petite Alexandrine. Elle était bien malade depuis mardi matin. Elle nous faisait des crises de douleur affreuses, pauvre petite qu'elle a souffert, toute la journée, et toute la nuit du mardi au mercredi. J'avais parlé au vicaire Dionne lundi soir, lui demandant pour l'amour du bon Dieu de prier pour elle, pour qu'elle revienne à la santé, dans tous les cas que Sa Sainte Volonté soit faite et qu'elle ne souffre plus. Pauvre petite qu'elle a souffert. Elle a eu toute sa connaissance jusqu'à la fin. Elle nous connaissait (sic) son père et moi, elle nous regardait avec ses beaux grands yeux, nous, quand on l'appelait par son nom. Elle est morte bien tranquille, sans avoir pleuré, ni un geste. Elle avait un an, trois mois et dix jours. Je trouvais qu'elle affaiblissait, était bien pâle. On l'appelait toujours notre « petit bébé de cire ». Elle ne voulait pas voir d'étrangers, seulement son père et moi. Pauvre petite. J'ai bien pleuré de la voir souffrir, ce petit ange, sans pouvoir beaucoup la soulager. Je crois que je ne l'oublierai pas*⁴⁸².

Françoise reste silencieuse, pensive. Que vient de lui transmettre sa mère sur les souffrances que d'autres générations ont endurées? Quel impact aura pour elle le fait d'apprendre que sa grand-mère a elle-même connu la perte de huit de ses enfants? Dans le cadre de notre travail, quel éclairage ces scènes peuvent-elles aussi nous offrir quant à la façon dont le rite de passage et la psychothérapie entourent la crise?

Nous verrons dans ce chapitre que bien que l'irruption du sacré dans le profane dépasse d'abord la capacité de l'homme à mettre son expérience en mots, ce dernier cherche toujours éventuellement à nommer cette expérience pour en faire sens, ce

⁴⁸¹ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

⁴⁸² *Ibid.*, 2009.

qu'il fait par l'emploi du langage symbolique. En des termes religieux, ce langage trouve sa forme exemplaire dans le récit du mythe; en des termes psychologiques, il nous évoque le récit thérapeutique. Que ce soit du point de vue religieux ou du point de vue psychologique, c'est par ce récit que l'individu en crise peut graduellement accéder à une nouvelle naissance. Afin de mieux comprendre la façon dont le récit mythique participe à cette naissance cependant, nous explorerons d'abord la symbolique du passage de la mort à la vie dans les sociétés religieuses et la psychothérapie.

9.1 Vers une nouvelle naissance chez l'homme religieux

Nous avons décrit au chapitre précédent la phase préliminaire du rite de passage que doivent traverser les non-initiés. Nous avons observé que ces derniers affrontent tour à tour arrachement à leur vie antérieure, mort, souffrance et silence. Dans les suites d'Eliade, nous accompagnerons maintenant ces néophytes alors qu'ils s'apprêtent à vivre une nouvelle naissance. Notons par contre que la distinction franche que nous faisons ici entre la phase préliminaire de mort et la phase liminaire de renaissance reste théorique, puisque le symbolisme de la mort ne peut être compris hors de son symbolisme complémentaire de renaissance :

Attirons dès maintenant l'attention sur le symbolisme ambivalent de la ségrégation dans la jungle : il s'agit toujours d'une mort à la condition profane, mais tout autant de la transformation en « esprit » que du début d'une nouvelle existence, comparable donc à celle des nouveaux-nés. On peut également interpréter dans ce double sens – de mort ou de régression à la toute première enfance – l'interdiction de parler. Le néophyte est soit « mort », soit à peine « né », plus exactement en train de naître.⁴⁸³

⁴⁸³ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 48-50.

C'est donc dans un sens de continuité qu'il faut revenir au symbolisme de la cabane initiatique, que nous avons décrite au chapitre précédent comme représentant le ventre engloutisseur ou l'utérus de la divinité religieuse. Si ce lieu clos représente d'abord un lieu de régression dans la mort, dans un espace d'avant la vie, cette cabane-matrice devient aussi, dans un second temps du rite, un ventre d'où le néophyte est engendré de nouveau, illustrant de façon concrète que la mort et la vie initiatiques se complètent l'une et l'autre⁴⁸⁴.

Au sein des sociétés religieuses traditionnelles, un ensemble de gestes mettent donc en scène qu'après un passage par la mort empreint de souffrance, les néophytes sont en train de renaître. Au sein de certaines cérémonies africaines par exemple,

la circoncision équivaut à la mort, et les opérateurs sont vêtus de peaux de lions et de léopards; ils incarnent les Divinités à la forme animale qui ont accompli pour la première fois, dans les Temps mythiques, le meurtre initiatique. Les opérateurs sont pourvus de griffes de fauves et leurs couteaux sont munis de crochets. Ils s'attaquent aux organes génitaux des novices, ce qui montre bien leur intention de les tuer. La circoncision symbolise la destruction des organes génitaux par l'animal Maître d'initiation. Les opérateurs sont nommés parfois « lions », et la circoncision s'exprime par le verbe « tuer ». Mais peu de temps après, les novices sont eux aussi revêtus de peaux de léopard ou de lion, c'est-à-dire qu'ils s'assimilent l'essence divine de l'animal initiatique, et par conséquent, ressuscitent en lui⁴⁸⁵.

Dans d'autres tribus et lorsque le symbolisme de la mort et de la renaissance a pris d'autres formes, les novices ressortent de la fosse où ils avaient été enterrés pour signifier qu'ils sont vivants à nouveau; ils réémergent du ventre du monstre où ils

⁴⁸⁴ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 90.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 64.

avaient été engloutis ou de l'utérus au sein duquel ils étaient retournés à l'état foetal, agissant comme des nouveaux-nés⁴⁸⁶.

Chez les Ngarigo, durant les six mois que le novice reste dans la brousse, c'est le gardien qui lui met la nourriture dans la bouche. On peut en conclure que le novice, étant considéré comme un nouveau-né, est incapable de se nourrir tout seul. Nous verrons plus tard que dans certaines cérémonies de puberté, le néophyte est assimilé à un bébé qui ne peut se servir de ses mains ni parler⁴⁸⁷.

En d'autres lieux, là où la mort des néophytes s'était exprimée par une crise de folie qui représentait une régression au chaos sacré et une désintégration de la personnalité, une partie subséquente de la cérémonie implique, pour le néophyte, d'accéder à une nouvelle personnalité, avec l'aide des anciens :

Identifié avec l'Esprit, le novice est « hors de lui », et une partie essentielle de la cérémonie consiste justement dans les efforts des membres anciens de la Société pour l'« apprivoiser » au moyen de danses et de chansons. Le novice est progressivement guéri de l'excès de puissance acquise par la présence divine; il est dirigé vers un nouvel équilibre spirituel, aidé à intégrer une nouvelle personnalité, qualitativement différente de celle qu'il avait avant la rencontre avec la divinité, mais néanmoins une personnalité bien structurée qui doit succéder au tumulte psychique de la possession⁴⁸⁸.

Au sortir de ces épreuves, les initiés sont donc autres, ils sont nés à nouveau : le point tournant de la phase liminaire est donc le passage de la mort rituelle, qui avait été induite par la phase préliminaire, à une nouvelle naissance. C'est de cette façon que le rite de passage équivaut à une véritable mutation ontologique chez celui qui le traverse.

⁴⁸⁶ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 81.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 48-49.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 151.

9.2 Vers une nouvelle naissance psychologique

En quoi cette nouvelle naissance, au sein du rite de passage, fait-elle écho au travail psychique de l'être en crise? Nous avons élaboré au chapitre précédent comment la crise amène celui qui la traverse à vivre la mort d'une vie qui s'est usée de son sens, la fin d'une organisation psychique, la désintégration de la personnalité telle qu'elle était jusqu'alors structurée dans ses mécanismes de défense, ses investissements d'objets, ses idéaux. Cette désintégration se manifeste par la mise en échec des processus secondaires qui arrimaient jusque-là les pulsions brutes à des représentations de choses et de mots. Le contenant psychique se rompt et laisse place à l'irruption dans le conscient de toutes les angoisses ou fantasmes archaïques inconscients propres aux processus primaires de l'individu. C'est ainsi que ce dernier reste sans mots pour nommer son expérience.

Or, tout comme mort et naissance se manifestent dans une continuité au sein de l'univers religieux, de même nous observons une continuité entre mort et renaissance psychique dans notre langage psychologique. En effet, comme la dissolution de l'organisation psychique antérieure a plongé le sujet dans la crise, la résolution de cette crise passe nécessairement par l'instauration d'une nouvelle organisation de la personnalité, un nouvel arrimage aux processus secondaires, la création de nouveaux idéaux, de nouveaux mécanismes de défense, d'une nouvelle identité narrative. Ceci évoque aussi pour nous une nouvelle naissance. Freud, le premier, postule que la psyché subit au sein de la crise une réorganisation, une réinscription, qui permet à l'individu d'accéder à un sens nouveau, de réélaborer ses expériences antérieures⁴⁸⁹. Cette idée est reprise par différents tenants de la psychanalyse, dont Kaës, Zucker et

⁴⁸⁹ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous « Après-coup », p. 34.

Brétecher⁴⁹⁰, qui soulignent que la crise qui se manifeste comme un choc, un trauma désorganisateur, et « se “ résout ” par une remise en question fondamentale du fonctionnement intrapsychique »⁴⁹¹. Cette remise en question offre à un individu la chance de réarticuler et transmuter ce qui était jusque-là demeuré psychiquement sauvage ou inaccompli ou inachevé en lui⁴⁹²⁻⁴⁹³, donnant ainsi un sens nouveau et une nouvelle stabilité à sa vie entière. La crise appelle un nouvel arrimage de la puissance des processus primaires à la stabilité des processus secondaires. Dans les mots de Beretcher, nous dirions donc que

ce n'est que quand cette nouvelle stabilité est retrouvée que l'on peut dire que la crise est achevée. C'est également ce retour au stationnaire qui permet de décider si la crise a eu lieu : construction d'une nouvelle carapace, tracé d'une nouvelle frontière, création de nouveaux mythes, vision de nouvelles perspectives indexées à de nouveaux horizons⁴⁹⁴.

La traversée du chaos psychique offre donc à l'être en crise la possibilité de voir naître une nouvelle organisation de la personnalité, et celle-ci émerge graduellement, alors que l'individu investit de nouveaux idéaux, de nouveaux objets d'amour⁴⁹⁵. Par un nouveau travail des processus secondaires, il explore aussi de nouveaux mécanismes d'adaptation, que l'on peut espérer plus fluides, plus créatifs, en meilleur accord avec une nouvelle « persona », capables de lui permettre de mieux s'adapter à la réalité de la vie sociale. Chez l'individu en bonne santé, le moi sain adulte se manifeste en effet comme la capacité à se déployer dans l'authenticité, la créativité et la vitalité, mais dans le respect de la vie en communauté et en ouverture sur celle-

⁴⁹⁰ Zucker, *Penser la crise*, p. 16; Brétecher *La rupture intérieure*, p. 233; Kaës, *Crise, rupture et dépassement*, p. 24.

⁴⁹¹ Zucker, *Penser la crise*, p. 16.

⁴⁹² Guillaumin, *Le temps et l'âge*, p. 133-143; cité dans De Grâce et Joshi, *Les crises de la vie adulte*, p. 20.

⁴⁹³ De Grâce et Joshi, *Les crises de la vie adulte*, p. 20.

⁴⁹⁴ Brétecher, *La rupture intérieure*, p. 233.

⁴⁹⁵ Jeammet, « Adolescence (Crise d'-) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 26.

ci⁴⁹⁶. La psychanalyse souligne de fait l'importance, pour la résolution de la crise, que celle-ci s'inscrive dans le lien social et la vie culturelle⁴⁹⁷. C'est que la crise porte en elle-même la nécessité de refondre ce rapport que chacun entretient avec la culture, la société, l'humanité entière.

9.3 D'une nouvelle naissance religieuse à une nouvelle naissance psychologique

Tant pour l'homme religieux que pour notre contemporain en psychothérapie, le passage par la crise marque donc *à la fois* un passage par la mort et une nouvelle naissance. Là où il y a eu désintégration symbolique de la personnalité, là doit naître une nouvelle persona; là où la terreur, la souffrance et les angoisses archaïques avaient submergé l'être en crise, là doit s'ébaucher le travail de reconstruction d'une nouvelle structure psychique, avec de nouveaux idéaux, de nouveaux objets d'amour, de nouveaux modes de défense. Nous constatons que c'est aussi le cas, dans *Trois temps après la mort d'Anna*, pour Françoise : après avoir traversé une mort symbolique et risqué une mort réelle, sa tâche en est aussi une de renaissance. *Il lui faut se retrouver en tant que mère endeuillée, mais pourtant comme femme vivante.* Or, pour elle comme pour les initiés des sociétés religieuses ou tout être en crise, le retour de ce sens ne peut se faire que parce qu'un Autre lui offre un récit mythique.

9.4 Du silence aux mots : un langage symbolique

Nous avons vu au dernier chapitre que l'expérience de la crise ou, en des termes religieux, l'expérience de l'émergence du sacré — la hiérophanie — semble souvent impossible à nommer et se vit au-delà de toute capacité d'en parler. Pourtant et paradoxalement, l'homme demeure un être de langage, et c'est dans ce langage qu'il

⁴⁹⁶ Alain de Mijolla, « Moi », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1068-1075.

⁴⁹⁷ Erikson, *Adolescence et crise*, 328 p.

cherche à faire sens de son expérience et de lui-même. De façon complémentaire à ce que nous avons dit précédemment, nous explorerons donc maintenant que pour l'homme religieux, « c'est essentiellement dans la capacité *symbolique* de la pensée et du langage que se trouve la clé de la possibilité de rendre compte de l'expérience du sacré »⁴⁹⁸. La même notion peut évidemment être appliquée en psychologie, où la thérapeutique repose sur la capacité du patient à mettre sa souffrance en langage et ce, par différents moyens d'expressions.

Pour aborder ce thème du langage et dans la suite de Ménard, il nous faut cependant différencier le langage symbolique et métaphorique dont il sera ici question du langage technique et scientifique. En effet, si le langage scientifique s'emploie à identifier le réel avec précision, chaque concept évoquant une seule et unique chose — l'air et l'eau, par exemple, se réduisant à leur structure moléculaire⁴⁹⁹ —, au sein du langage symbolique « une chose peut toujours aussi « être autre chose » — ou plus exactement, elle peut *signifier autre chose qu'elle-même* »⁵⁰⁰; c'est ainsi que le vent devient porteur de l'écho de la voix d'un être cher et que le bruit de l'océan laisse entendre une plainte. C'est donc par le langage symbolique de la métaphore que l'homme peut évoquer la complexité de son expérience du sacré et celle de la crise. Mais ce rapport symbolique, loin de se limiter au langage verbal, se rapporte aussi aux gens, aux gestes, aux objets: gourou tibétain représentant le bouddha illuminé, drapeau symbolisant une nation, poing levé en geste de solidarité, crucifix rappelant le sacrifice de Jésus-Christ. Tout symbole, toute métaphore possède la capacité d'évoquer une infinité de sens qui dépassent le sens rationnel, scientifique, matérialiste et évident de la chose: une chandelle, dans sa réalité la plus technique, en tant que forme de cire colorée dans laquelle on a fixé une cordelette, a peu d'importance pour nous. Mais allumée en signe d'espoir, de vie, pour commémorer

⁴⁹⁸ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 45.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 45.

un décès ou invoquer la paix et la solidarité humaine, elle évoque beaucoup plus qu'un simple mot pourrait le faire. Éventuellement donc, le désir de l'homme de faire sens de son expérience sacrée le mène à prolonger son expérience en discours, en récit, en images ou en pratiques. Or, ce récit porteur de sens trouve l'un de ses meilleurs exemples dans le mythe.

Dans notre culture contemporaine, le terme de mythe a pris un sens péjoratif, qui évoque quelque chose de « fictif », de « non véridique », en opposition à la vérité que la raison ou que la science pourraient nous apporter. Dans les meilleurs cas, on entend, par mythe, ce qui est de l'ordre de la « fable » ou de « l'invention ». Or, dans le cadre de notre travail, il importe de revenir à la signification qu'a pu avoir le mythe dans un contexte religieux : celle d'un *récit sacré*, offrant aux hommes une compréhension de l'univers et des phénomènes qui s'y déroulent⁵⁰¹ et leur permettant, dans le langage symbolique dont nous avons parlé ci-haut, d'exprimer leur expérience du sacré⁵⁰². Comme nous le rappelle Ménard, si nous ne nous basons pas aujourd'hui sur un récit mythique pour expliquer des phénomènes naturels — la survenue d'un orage ou le retour du soleil par exemple — il n'en demeure pas moins que les mythes continuent de nous éclairer sur le *sens* de l'expérience humaine d'une façon dont la science ne pourrait jamais le faire. Ainsi, lorsqu'un homme voit sa maison détruite par le passage d'un ouragan et interroge le ciel pour comprendre la tragédie qui vient de se produire pour lui, ses questions appellent d'autres réponses que celles de la vitesse des vents et de la température de l'air : si la science répond au *comment* des choses, le mythe offre un sens à leur *pourquoi*⁵⁰³. Dès lors, il est possible que le récit du mythe ne corresponde pas à une vérité factuelle et scientifique, ou qu'il s'enrichisse au fil du temps d'éléments qui n'étaient pas

⁵⁰¹ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 60.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 60.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 60.

présents dans l'histoire originale; la vérité du mythe est autre : elle vise le cœur d'une expérience qui est toujours fondatrice pour l'homme⁵⁰⁴.

9.5 Le mythe, révélation du mystère des origines

Dans sa forme la plus essentielle et pour l'homme religieux, le mythe est un récit des *origines* qui révèle le mystère de la création du monde et de l'homme. Or, ce sont justement ces formes particulières de mythes de la création qui sont récitées par les anciens aux néophytes lors du rite de passage et ce sont ces mythes que tous remettent en acte à travers le rituel et les épreuves initiatiques. Ces mythes accompagnent donc la renaissance de l'initié, qui est le propre de la phase liminaire du rite de passage. C'est donc en étant instruits sur ces mythes et leur symbolisme, en rejouant la création du monde et de l'humanité, en étant initiés aux mystères de cette création que les néophytes sont eux-mêmes recréés et qu'ils renaissent, entièrement différents de l'être qu'ils étaient auparavant. Mais ces récits de la création, loin de narrer uniquement une nouvelle naissance biologique, sont plutôt l'histoire d'une *humanisation*, qui implique toujours une chute, une coupure, une castration, un renoncement. Si la nouvelle naissance, au sein du rite de passage, se fait *par le biais* du récit du mythe sacré et si ces deux éléments ne peuvent être dissociés l'un de l'autre, cet apport d'un récit symbolique est tout aussi fondamental en psychothérapie qu'il l'est en anthropologie religieuse. En effet, si nos patients en crise peuvent mettre en mots leur expérience, s'ils retrouvent un sens à leur histoire et à leur vie, c'est à l'aide des métaphores et des récits que nous pouvons leur offrir, leur partager et mettre en scène avec eux, récits qui impliquent toujours, aussi, renoncement et castration. D'une façon similaire à celle du rite de passage donc, l'élaboration de la crise et sa résolution en psychothérapie ne peut être différenciée du discours thérapeutique et se fait *par le biais* de ce discours. Nous proposons d'ailleurs que

⁵⁰⁴ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 63.

d'une façon similaire, Françoise hérite elle aussi d'un tel mythe en recevant de sa mère le carnet dans lequel sa grand-mère a décrit le décès de sa propre fille.

Nous verrons donc dans nos prochaines pages comment ce carnet dont hérite Françoise, le rituel religieux et la psychothérapie offrent tous un récit mythique qui rendent possible une nouvelle naissance chez un individu en crise. Plus spécifiquement, nous observerons d'abord la structure de différents mythes cosmogoniques, et constaterons que bien qu'ils proviennent d'époques et de lieux très différents, ceux-ci évoquent tous le passage d'un univers chaotique à un monde ordonné. Nous étudierons ensuite la structure de mythes qui relatent la création de l'homme et qui racontent le passage d'un monde de plénitude originelle à un monde où une chute, une castration, a mené l'homme à connaître désir, souffrance et mort. Nous verrons évidemment comment chacun de ces types de mythes éclaire la théorie métapsychologique, et en quoi ils peuvent aider notre compréhension et notre thérapeutique de la crise.

9.6 Passage du chaos à l'ordre : la création du monde

L'homme religieux est nostalgique d'un temps des origines, et c'est ce temps que les initiés retrouvent, au cours de la phase liminaire du rite de passage, en retournant au ventre maternel, cet espace d'avant la vie, d'avant que le temps ne soit vécu comme temps. Or, c'est justement aussi sur ce temps des origines que s'ouvrent systématiquement les mythes cosmogoniques qui sont racontés aux néophytes lors de ces rites. Ces récits racontent ensuite le passage entre ce temps premier et la création d'un monde tel que nous le connaissons aujourd'hui. Pour l'illustrer, nous explorerons quelques-uns de ces récits cosmogoniques, soit le mythe babylonien qu'est l'*Enûma elis*, les *Métamorphoses* du poète grec Ovide et la *Genèse* biblique.

9.7 Premier mythe cosmogonique : l'Enûma elis

L'*Enûma elis*, dont le titre réfère à ses premiers mots « Lorsque là-haut... », est le récit mythique de la création babylonienne, et sans doute l'un des plus vieux récits cosmogoniques qui soit parvenu jusqu'à nous. Les premiers manuscrits de ce poème, qui compte environ un millier de vers, sont datés d'environ 1100 av. J.-C.⁵⁰⁵, mais on a souvent estimé que le texte avait été composé durant le règne d'Hammurabi, soit entre les 18^e et 16^e siècles av. J.-C.⁵⁰⁶. Le poème s'ouvre sur un monde où existe le couple formé par le ciel et la terre, fusionnant leurs eaux originaires. C'est à partir de cet espace entièrement aqueux, entièrement indifférencié que sont créés et nommés les premiers dieux, Lahmu et Lahamu, dont la naissance marque le début de la création.

Lorsque Là-haut / Le ciel n'était pas encore nommé, / Et qu'Ici-bas la terre ferme
/ N'était pas encore appelée d'un nom, / Seuls Apsû-le-premier, / Leur
progéniteur, / Et Mère (?) - Tiamat, / Leur génitrice à tous, / Mélangeaient
ensemble / Leurs eaux : / Ni bancs-de-roseaux n'y étaient encore agglomérés / Ni
cannaies n'y étaient encore discernables. / Et alors que des dieux / Nul n'était
encore apparu / Qu'ils n'étaient ni appelés de noms / Ni lotis de destins, / En
(Apsû-Tiamat) des dieux / Furent produits : / Lahmu et Lahamu apparurent / Et
furent appelés de noms⁵⁰⁷.

Le poème se poursuit sur la généalogie des premiers dieux, qui forment les premiers éléments de l'univers⁵⁰⁸. Le mythe nous apprend cependant que bientôt, tous ces nouveaux dieux viennent troubler la quiétude du vieil Apsû, qui s'en plaint à Tiamat et projette de détruire leur descendance⁵⁰⁹. D'une intelligence supérieure, le dieu Êa

⁵⁰⁵ Jean Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme : Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 603.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 603.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 604.

⁵⁰⁸ Guirand, Félix et Joël Schmidt (dir.), *Mythes & mythologie*, Paris, Larousse, 1996, 893 p.

⁵⁰⁹ Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 606.

devine cependant ce plan et son fils Mardouk soumet Tiamat⁵¹⁰. Revenant ensuite vers le cadavre de celle-ci, il lui fend le crâne, entaille ses veines et débite sa chair pour en créer le monde.⁵¹¹

À tête reposée, le Seigneur / De Tiamat contemplait le cadavre : / Il voulait débiter la chair monstrueuse / Pour en fabriquer des merveilles. / Il la fendit en deux, / Comme un poisson à sécher, / Et il en disposa une moitié / Qu'il voula en manière de Ciel. / (...) / Il y aménagea leurs Stations / Pour les Grands-dieux; / Il y suscita en Constellations / Les Étoiles qui sont leurs Images. / Il définit l'Année, / Dont il traça le cadre; / Et pour les douze mois, / Il suscita à chacun trois Étoiles. / (...) / Dans le propre foie de Tiamat / Il plaça les Hautes-Zones-célestes. / Puis il fit apparaître Nanna (-Lune) / À qui il confia la Nuit⁵¹².

Ainsi se poursuit le poème. Après avoir créé le ciel et les astres et avoir déterminé l'année, Mardouk crée aussi, à partir du corps démembré de Tiamat, les nuages et l'averse, la neige et le brouillard, le support du monde terrestre, les montagnes, les fleuves Euphrate et Tigre⁵¹³. C'est donc à partir d'une série de séparations primordiales qu'est créé le monde tel que les hommes le connaissent.

9.8 Second mythe cosmogonique : les *Métamorphoses* d'Ovide

De la Grèce antique, nous notons le même thème d'un monde différencié et organisé naissant d'un chaos primordial dans les *Métamorphoses* d'Ovide (43 av. J.-C. à 17/18 apr. J.-C.).

⁵¹⁰ Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 629.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 630-631.

⁵¹² *Ibid.*, p. 631-632.

⁵¹³ Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 633-634; Guirand et Schmidt, *Mythes & mythologie*, p. 72-73.

D'autres disent que le Dieu de Toutes Choses, quel qu'il fût, et certains l'appellent Nature, apparut brusquement dans le Chaos, sépara la terre des cieux, l'eau de la terre et l'air supérieur de l'air inférieur. Après avoir démêlé les éléments il les mit en bon ordre, tels qu'ils sont aujourd'hui, et il sépara la terre en régions, certaines très chaudes, certaines très froides, d'autres tempérées, et il lui façonna des plaines et des montagnes et la vêtit d'herbes et d'arbres. Au-dessus d'elle, il installa le firmament mouvant qu'il constella d'étoiles et assigna leurs directions aux quatre vents. Il peupla aussi les eaux de poissons, la terre d'animaux et plaça dans le ciel le soleil, la lune et les cinq planètes. Enfin il créa l'homme qui, seul de tous les animaux, lève son visage vers le ciel et contemple le soleil, la lune et les étoiles.⁵¹⁴

Ovide, dans ses *Métamorphoses*, insiste donc sur l'acte de séparation, sur la façon dont Dieu ordonne et organise toutes choses afin de les rendre viables pour les créatures vivantes et, à leur suite, pour l'homme.

9.9 Troisième mythe cosmogonique : premier récit de la *Genèse* biblique

Nous retrouvons un thème similaire dans le texte de la *Genèse* biblique de l'Ancien Testament. Alors qu'au début n'existe qu'un monde indifférencié, la création débute lorsque Dieu sépare et ordonne le ciel et la terre, la lumière et les ténèbres et leur donne à chacun un nom.

Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. La terre était déserte et vide, et la ténèbre (sic) à la surface de l'abîme; le souffle de Dieu planait à la surface des eaux, et Dieu dit; « Que la lumière soit! » et la lumière fut. Dieu vit que la lumière était bonne. Dieu sépara la lumière de la ténèbre (sic). Dieu appela la lumière « jour » et la ténèbre (sic) il l'appela « nuit ». Il y eut un soir, il y eut un matin : premier jour⁵¹⁵.

⁵¹⁴ Hésiode, « Théogonie », v. 211-32 et Ovide, « Les métamorphoses » v. I-II; tous deux cités dans Robert Graves, *Les Mythes Grecs*, Paris, Hachette littératures, 1999, p. 47-48.

⁵¹⁵ Genèse 1, 1-5, in *Traduction œcuménique de la bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament*. Montréal, Société biblique canadienne, 1988, 1860 p.

La même structure de texte s'applique à la suite du récit de la création du monde. Au second jour, Dieu différencie le firmament de la terre et nomme « ciel » le firmament⁵¹⁶. Au troisième jour, il sépare et nomme la terre et la mer, puis couvre la terre de verdure et d'arbres féconds⁵¹⁷. Au quatrième jour, il crée le soleil, la lune et les étoiles qui différencient le jour et la nuit, marquent les jours, les années et les fêtes⁵¹⁸, puis au cinquième jour, il crée les poissons et les oiseaux, ordonnant à ces bêtes d'être fécondes. Au sixième jour, il fait les bêtes terrestres et l'homme, qu'il fait à son image afin qu'il soumette les créatures de la mer, du ciel et de la terre. Il offre aux bêtes et à l'homme les fruits de la végétation terrestre⁵¹⁹ afin qu'ils s'en nourrissent et constate une dernière fois que sa création est bonne⁵²⁰. Au dernier et septième jour, il termine sa création, la bénit et consacre la journée en cet honneur⁵²¹.

9.10 Trois mythes, une même création d'un ordre cosmique

Il existe une similarité de structure entre les textes de l'*Enûma elis*, celui des *Métamorphoses* d'Ovide et celui de la *Genèse* biblique et nous pouvons penser que si cette structure mythique a traversé les millénaires jusqu'à nous, c'est qu'elle a su parler au cœur des hommes, qu'elle a toujours éclairé leur vécu de façon fertile. Nous n'avons évidemment pas ici l'aspiration d'épuiser la multiplicité des sens qui ont pu être donnés à ces mythes au fil des siècles, mais nous faisons le souhait qu'ils puissent aussi être éclairants pour nos questions et qu'ils participent à ouvrir notre regard en psychologie.

⁵¹⁶ Genèse 1, 6-8, in *Traduction œcuménique de la bible*.

⁵¹⁷ *Ibid.*, 1, 9-13.

⁵¹⁸ *Ibid.*, 1, 14-19.

⁵¹⁹ *Ibid.*, 1, 20-30.

⁵²⁰ *Ibid.*, 1, 30-31.

⁵²¹ *Ibid.*, 2, 1-3.

Afin de faciliter notre compréhension et nos interprétations, notons d'abord les éléments similaires qui se dégagent de ces textes. Nous remarquons en premier lieu un motif souvent propre aux mythes cosmogoniques, soit la présence d'un couple primordial, constitué du ciel et de la terre. Au début de nos récits mythiques, ces deux entités ne sont cependant pas encore formées telles que nous les connaissons, mais plutôt indifférenciées : l'*Enûma elis*, par exemple, nous apprend qu'Apsû et Tiamat mêlent leurs eaux l'une à l'autre⁵²². Le monde est ensuite créé, dans chacun de ces trois mythes, lorsqu'un mouvement de séparation et d'ordre se produit au sein de cette indifférenciation initiale. Cette séparation est aussi toujours suivie par le don d'un nom. Ainsi, l'*Enûma elis* relate : « En (Apsû-Tiamat) des dieux / Furent produits : / Lahmu et Lahamu apparurent / Et furent appelés de noms⁵²³ », de même la *Genèse* rapporte que : « Dieu dit; “ Que la lumière soit! ” et la lumière fut. Dieu vit que la lumière était bonne. Dieu sépara la lumière de la ténèbre (sic) il l'appela “ nuit ” »⁵²⁴. Ce même aspect de la séparation et de la mise en place d'une organisation est aussi très présent dans les *Métamorphoses* d'Ovide, où Dieu, à partir du Chaos, démêle les éléments et les place en ordre⁵²⁵. Dans les trois cas, cette création du monde est aussi concomitante à la création du temps : dans l'*Enûma elis* à nouveau, Mardouk crée la nuit et le jour, le ciel et les astres et détermine l'année à partir du corps démembré de Tiamat; dans les *Métamorphoses* d'Ovide, la création de ce temps est sous-entendue par le biais de la création de la lune et du soleil; la création du temps est aussi implicite dans la *Genèse*, alors que Dieu crée successivement le soleil, la lune et les étoiles qui marquent les jours et les années et différencient le jour de la nuit⁵²⁶. Dans les termes que nous avons employés jusqu'ici, nous pourrions donc dire que dans ces trois mythes, la création du monde se produit lorsqu'une séparation, une distance vient transformer le chaos primordial et

⁵²² Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 604.

⁵²³ *Ibid.*, p. 604.

⁵²⁴ Genèse 1, 1-5, in *Traduction œcuménique de la bible*.

⁵²⁵ Ovide, « Les métamorphoses » v. I-II; cité dans Graves, *Les Mythes Grecs*, p. 47-48.

⁵²⁶ Genèse 1, 14-19, in *Traduction œcuménique de la bible*.

indifférencié en monde ordonné et nommé. Cette séparation permet dès lors un passage du monde sacré, pur, intemporel et indifférencié des origines au monde profane mais différencié, temporel et viable que l'humanité connaît aujourd'hui.

Pour les novices des sociétés religieuses, ces mythes trouvent évidemment leur mise en scène dans le rite de passage. Comme la mort et la renaissance individuelle trouvent une correspondance dans le retour du monde aux temps des origines et à sa recreation, ces novices traversent eux-mêmes un retour à un chaos psychique avant de renaître à une nouvelle personnalité. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la crise de folie dont sont pris certains d'entre eux et dont ils doivent être calmés par les anciens. C'est aussi pour illustrer la régression du monde à une époque sacrée, chaotique et indifférenciée que ces novices sont presque toujours contraints au mutisme que nous avons évoqué plus tôt⁵²⁷. À mesure que le récit de la création du monde leur sera offert par les anciens par contre, ils naîtront à nouveau et réapprendront à parler. Avant de nous intéresser davantage aux différentes leçons que les novices retirent des récits mythiques cependant, observons comment ces récits se comparent à notre théorie psychanalytique de la crise.

9.11 Passage d'un monde indifférencié à un monde différencié en psychanalyse

En quoi les premiers mythes éclairent-ils notre compréhension psychologique? Partant de la présence du couple primordial que forment la terre et le ciel au sein de ceux-ci, une première interprétation nous permet d'emblée de comparer ce couple à celui d'un père et d'une mère, mélangeant leurs fluides dans l'intimité d'un rapport amoureux. La création du monde fait dès lors écho à la naissance d'un enfant dont le corps est soudain séparé de celui de sa mère, moment immédiatement suivi de celui où on lui donne un nom. Cette interprétation nous rappelle que l'enfant existe à part

⁵²⁷ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 49.

entière dans la communauté humaine et qu'il a son identité propre *à partir du moment où il est nommé*. En effet, symboliquement l'enfant qui n'est pas encore nommé n'existe pas encore entièrement, il n'est pas encore investi comme individu par sa famille et sa collectivité. L'homme à qui l'on retire son nom cesse d'ailleurs aussi d'exister comme homme pour ses pairs. Ceci explique que pendant la guerre par exemple, les prisonniers soient souvent dépouillés de leurs possessions personnelles, de leurs vêtements, mais aussi de leurs noms, qui sont remplacés par des numéros; ainsi dépersonnalisés, ils cessent d'exister comme individus humains aux yeux de leurs bourreaux, qui les envoient à la torture ou à la mort d'un geste similaire à celui avec lequel on envoie le bétail à l'abattoir. N'est-ce pas d'ailleurs le fait de porter un nom qui différencie souvent les animaux de compagnie de ceux réservés à la boucherie? Ce qui est nommé est empreint de sens pour nous. Ce qui ne l'est pas reste confondu au monde sauvage des choses indifférenciées.

Cette première interprétation ne constitue cependant pas le seul sens que nous puissions dégager de ces mythes. Une interprétation complémentaire nous permet en effet de contempler que s'il est vrai que le nom donne naissance à l'enfant au sein de sa communauté, du point de vue de l'enfant c'est aussi le nom que ses parents donnent aux choses et aux gens qui les rend accessibles à la conscience *et qui les fait exister pour lui*. Dire que le mythe raconte le passage du sacré au profane, d'un chaos indifférencié à un monde ordonné et viable, d'un univers intemporel à celui qui est rythmé par le temps nous permet à nouveau de comparer ce passage religieux au passage des processus primaires aux processus secondaires. Nous savons que le nourrisson, dans les premiers jours de sa vie, évolue dans le monde premier des processus primaires et qu'à cette époque, il est d'abord inconscient de la réalité qui existe hors de lui, inconscient de sa propre existence autant que de celle des autres. Puisque les processus primaires sont intemporels et non affectés par le temps⁵²⁸, cet

⁵²⁸ Freud, *Métapsychologie*, p. 97.

enfant ne peut pas non plus penser le temps. C'est cependant parce que ses parents lui présentent les choses et les êtres *en les nommant* qu'il apprend progressivement à reconnaître la séparation qui existe entre son corps et celui des autres. Les êtres et les choses commencent à exister pour lui en tant qu'entités séparées, les processus secondaires étendent peu à peu leur action sur sa psyché. Ce faisant, il devient aussi capable de concevoir le temps tel que nous l'expérimentons dans la vie quotidienne. À mesure qu'il grandit, l'enfant naît donc — en tant qu'individu autonome — de la distance créée progressivement entre lui et sa mère. Par le processus de symbolisation, de langage et plus tard de culture qu'elle permet, cette distance permet ainsi l'entrée de l'enfant dans un monde habitable, au sein duquel existe le temps linéaire. Avec la lecture de ces mythes, nous comparons donc à nouveau le monde premier du sacré au monde des processus primaires et le monde du profane au monde des processus secondaires.

Nous savons pourtant qu'il n'y a pas que pendant les premiers mois de vie du nourrisson que les processus primaires tiennent une place prépondérante dans la vie d'un individu. Notre travail a jusqu'ici fait ressortir que chaque fois qu'elle se produit, la crise mène le contenu des processus primaires — autrefois refoulé dans l'inconscient par le travail des processus secondaires — à ressurgir dans la psyché. Ce refoulé fait donc retour dans le conscient avec force et puissance, et l'individu en crise est la proie d'un retour à un chaos psychique, le chaos déstructuré et intemporel de l'inconscient. Le travail du thérapeute de clients en crise trouve donc écho dans les récits de mythes cosmogoniques. En effet, si la crise marque le retour d'une désorganisation, d'un chaos psychique au milieu duquel le langage se perd, ce thérapeute doit accueillir ce chaos et le contenir à l'intérieur de son cadre psychothérapeutique. Il lui faut donc tolérer que chez ces individus en crise, le trauma est si déstructurant et la douleur si intense qu'ils ne peuvent les livrer dans le langage;

il lui faut comprendre qu'ils traversent un moment de silence psychique pendant lequel le monde refuse de livrer son sens.

Or, tout comme le monde, dans les mythes, est créé par une séparation et le don d'un nom, tout comme c'est aussi par le langage que le monde est créé pour l'enfant, de même c'est par le biais des mots et récits symboliques que nous offrons à nos patients que nous pouvons les aider à vivre une réorganisation, à trouver un sens à la transformation qui s'opère en eux. Sans être nous-mêmes ébranlés par leur silence, il nous faut les aider à nommer leurs angoisses et leurs fantasmes afin qu'ils puissent refaire sens de la réalité, remettre de l'ordre dans leur chaos psychique. Dans les mots que nous avons employés jusqu'ici, il nous faut les aider à ré-arrimer la pulsion brute et désorganisée qui les habite à des représentations de choses et de mots, ramener les processus primaires sous l'égide des processus secondaires. C'est de cette façon qu'ils pourront naître à une nouvelle organisation, une nouvelle structure psychique.

contenir ou se sentir porté là où l'histoire a fait vivre le débordement, mettre en signe et en représentation ce qui a dégénéré sous l'impact traumatique, mettre en sens, humaniser ce qui a failli détruire l'humanité en soi, tels sont les voies d'acquisition d'une capacité de résilience au traumatisme psychique⁵²⁹.

C'est donc dans le langage, dans la narration, dans le récit que se construit le sens propre à chacun. Par le biais du dialogue thérapeutique, c'est le monde entier, soudain, qui se remet à parler; l'individu se rencontre d'une façon telle qu'il ne se connaissait pas encore et découvre à nouveau l'humanité qui est sienne.

Cette quête n'est cependant pas uniquement celle des patients : elle constitue le travail de chacun de nous au cours de notre existence, chaque fois que nous sommes

⁵²⁹ Roussillon, *Jalons et repères de la théorie du traumatisme psychique*, p. 42.

confrontés à un drame qui nous dépasse. Mais ni thérapeutes, ni patients ne peuvent faire ce travail seuls. Comme Dieu nomme le monde pour le faire exister dans la *Genèse* biblique, comme le parent présente l'objet à son enfant pour le faire apparaître pour lui au cours des premiers mois de sa vie, comme Édouard incite Françoise à parler dans *Trois temps après la mort d'Anna*, de même nous avons toujours besoin de l'aide d'un Autre qui puisse faire apparaître par ses mots une réalité qui resterait autrement indifférenciée dans un grand Tout psychique.

9.12 Du chaos à l'ordre : du monde religieux à la psychanalyse

L'*Enûma elis*, les *Métamorphoses* d'Ovide et la *Genèse* biblique nous montrent donc comment, dans le monde religieux, le passage d'un chaos originel à un monde ordonné se fait par la création d'un ordre, d'une séparation, d'une distance au sein de ce chaos, ainsi que par le don de noms qui permettent d'identifier le monde nouveau et de le rendre viable. Ces mythes trouvent leur similitude en psychanalyse, où ils nous évoquent le passage des processus primaires aux processus secondaires qui sont le propre des premiers mois de l'enfant, mais aussi le propre de la thérapie que nous devons offrir à nos clients en crise afin qu'ils puissent trouver un sens nouveau à leur existence. C'est en effet en offrant nos mots et nos récits à nos clients que nous les aidons à naître à nouveau. Pour eux, nous devons être cet Autre qui fait apparaître la réalité et aide à la rendre consciente. Mais quels mots, quels récits leur offrons-nous plus précisément? Existe-t-il dans ces récits une constante qui puisse mieux nous aider à comprendre la thérapeutique de la crise? Pour répondre à ces questions, nous étudierons un second groupe de mythes, qui racontent cette fois la naissance de l'humanité. Ces récits abordent les enjeux que nous devons affronter dans notre développement et qui sont aussi susceptibles de nous faire vivre des crises: souffrance et deuils liés à l'obligation du travail, au vieillissement, à la perte, à la mort. Comme nous l'avons fait pour les premiers mythes cosmogoniques que nous venons de voir,

nous ferons d'abord ressortir les traits qui les caractérisent avant de comparer le apport religieux et psychanalytique.

9.13 Passage de l'immortalité à la finitude : chute et castration de l'homme

Les premiers mythes que nous avons explorés nous relataient la création du Monde; nous nous intéresserons maintenant à d'autres qui relatent la création de l'homme. Nous nous attarderons ainsi tour à tour à la seconde partie du mythe de la *Genèse* biblique, au récit de la création de l'homme et d'Éros raconté par Aristophane dans le *Banquet* de Platon, ainsi qu'au personnage du *Fripon* (*Trickster*) présent dans nombre de mythologies à travers le monde. Nous verrons comment ces mythes ont en commun de raconter le passage d'une humanité première, qui connaissait une béatitude originelle, à l'humanité qui connaît aujourd'hui le désir, la souffrance et la mort.

9.14 Premier mythe de la création de l'homme : second récit de la Genèse biblique

Alors que le premier chapitre de la *Genèse* que nous avons étudié un peu plus haut relate la création du monde en sept jours, le second chapitre est consacré à la création de l'humanité. Ce chapitre s'ouvre alors que Dieu modèle l'homme avec la poussière prise du sol, lui insuffle la vie⁵³⁰ et l'installe ensuite dans le jardin d'Éden, où il fait croître l'arbre de la vie, celui de la connaissance du bien et du mal⁵³¹ et d'autres arbres dont les fruits sont comestibles. Il lui ordonne cependant de ne pas goûter au fruit de l'arbre de la connaissance, lui disant que le jour où il en mangera, il devra

⁵³⁰ Genèse 2, 7, in *Traduction œcuménique de la bible*.

⁵³¹ *Ibid.*, 2, 8-9.

mourir⁵³². Il l'endort ensuite et, à partir de l'une de ses côtes, il crée la femme qui deviendra sa compagne⁵³³.

Dès lors l'homme et la femme se trouvent nus et insouciantes au sein du jardin d'Éden : « Tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, sans se faire mutuellement honte »⁵³⁴. Mais le serpent vient tenter la femme. Alors qu'Ève lui dit que Dieu leur a interdit de manger des fruits de l'arbre de la connaissance afin de ne pas mourir,⁵³⁵ il la trompe : « Le serpent dit à la femme : “ Non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux possédant la connaissance de ce qui est bon ou mauvais ” »⁵³⁶.

Séduite par les mots du serpent, la femme prend donc un fruit dont elle mange, et en donne à son conjoint qui en mange aussi. C'est à ce moment que leurs yeux à tous deux s'ouvrent et qu'ils comprennent qu'ils sont nus. Ils se couvrent de feuilles de figuier, et lorsque Dieu arrive au jardin, se cachent devant lui. Interrogés par Dieu, ils avouent que l'homme incité par sa femme et elle incitée par le serpent, ils ont mangé du fruit de l'arbre défendu.⁵³⁷ À cette annonce, le Seigneur maudit d'abord le serpent avant de s'adresser à la femme et à l'homme⁵³⁸.

⁵³² Genèse 2, 16-17, in *Traduction œcuménique de la bible*.

⁵³³ *Ibid.*, 2, 21-23.

⁵³⁴ *Ibid.*, 2, 24-25.

⁵³⁵ *Ibid.*, 3, 2-3.

⁵³⁶ *Ibid.*, 3, 4-7.

⁵³⁷ *Ibid.*, 3, 8-11.

⁵³⁸ *Ibid.*, 3, 14-15.

Il dit à la femme : « Je ferai qu'enceinte, tu sois dans de grandes souffrances; c'est péniblement que tu enfanteras des fils. Ton désir te poussera vers ton homme et lui te dominera ». Il dit à Adam : « Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais formellement prescrit de ne pas manger, le sol sera maudit à cause de toi. C'est dans la peine que tu t'en nourriras tous les jours de ta vie, il fera germer pour toi l'épine et le chardon et tu mangeras l'herbe des champs. À la sueur de ton visage tu mangeras du pain jusqu'à ce que tu retournes au sol car c'est de lui que tu as été pris. Oui, tu es poussière et poussière tu retourneras ». L'homme appela sa femme du nom d'Ève — c'est-à-dire La Vivante —, car c'est elle qui a été la mère de tout vivant. Le SEIGNEUR Dieu fit pour Adam et sa femme des tuniques de peau dont il les revêtit. Le SEIGNEUR Dieu dit : « Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous par la connaissance de ce qui est bon ou mauvais. Maintenant qu'il ne tende pas la main pour prendre aussi de l'arbre de vie, en manger et vivre à jamais! ». Le SEIGNEUR Dieu l'expulsa du jardin d'Eden pour cultiver le sol d'où il avait été pris. Ayant chassé l'homme, il posta les chérubins à l'orient du jardin d'Eden avec la flamme de l'épée foudroyante pour garder le chemin de l'arbre de vie⁵³⁹.

De la fin de ce chapitre de la *Genèse*, nous savons que chassés du jardin d'Éden, l'homme et la femme vont dans le monde où ils doivent travailler pour assurer leur subsistance. La suite du mythe veut qu'ils s'unissent et, de leur descendance, peuplent l'humanité entière.

Nous reviendrons sur le sens que nous pouvons donner à ce mythe, mais penchons-nous d'abord sur le récit du *Banquet* de Platon et le mythe du *Fripon*.

9.15 Second mythe de la création de l'homme : récit d'Aristophane dans le Banquet de Platon

Le récit de l'androgynie tiré du *Banquet* de Platon (vers 380 av. J-C.) raconte à la fois la création de l'homme et de l'amour. S'il ne peut être classé à proprement dit dans la catégorie des mythes qui ont fait l'objet d'un culte rituel, il n'en demeure pas moins

⁵³⁹ Genèse 3, 16-23, in *Traduction œcuménique de la bible*.

qu'il a su marquer à la fois la philosophie et l'imaginaire occidental et survivre jusqu'à nous, raison pour laquelle il nous paraît pertinent de l'étudier ici. Dans ce texte, Agathon convie ses invités à un banquet au cours duquel chacun est invité à faire un éloge de l'amour⁵⁴⁰. Parmi les invités, Aristophane offre un discours expliquant la nature de l'humanité telle qu'elle était autrefois et la façon dont elle a été créée telle que nous la connaissons à présent.

Aristophane commence d'abord par expliquer que l'humanité des origines était de trois genres : mâle, femelle ou androgyne, chaque être étant sphérique et doté du double des organes physiques que nous possédons aujourd'hui : quatre bras et jambes, deux visages des côtés opposés d'une tête unique, organes génitaux en double, etc.⁵⁴¹. L'orateur explique que ces êtres étaient les rejetons du soleil, de la terre et de la lune dont ils tenaient leur forme sphérique, mais que leur force, leur vigueur et leur orgueil étaient si grands qu'ils en virent à s'attaquer aux dieux⁵⁴². Zeus et les autres dieux, ne sachant que faire de ces impudents hommes primitifs, se réunirent donc en conseil et Zeus en vint à l'idée de les couper en deux pour les affaiblir et mettre fin à leur insolence⁵⁴³. Il demanda l'aide d'Apollon pour compléter son travail.

⁵⁴⁰ Platon, *Le Banquet ou De L'amour*, trad. du grec par Léon Robin, Paris, Gallimard, 1987, p. 70-71.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 70-71.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 71.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 72-73.

Cela dit, il coupa les hommes en deux [...]. Dès qu'il avait coupé un de ces hommes, Zeus enjoignait à Apollon de lui retourner le visage, ainsi que la moitié du cou, du côté de la coupure, afin que l'homme, ayant le spectacle du sectionnement subi par lui, en devînt plus modeste; il avait l'ordre aussi de remédier aux suites de l'opération. Et le voilà qui retournait les visages; qui, ramenant de tous les côtés les peaux sur ce qui aujourd'hui s'appelle le ventre (de la façon dont on coulisse une bourse), les liait fortement vers le milieu du ventre, en ne laissant qu'une ouverture : ce que précisément nous appelons nombril. Puis, comme il restait encore des plis, il en effaçait la plupart en polissant, et façonnait la poitrine en employant un outil analogue à celui avec lequel les cordonniers effacent les plis du cuir en le polissant sur la forme. Mais il en laissa subsister un petit nombre, ceux qui entourent le ventre lui-même et le nombril pour servir à commémorer l'état ancien⁵⁴⁴.

Or, raconte Aristophane, ces hommes coupés étaient si malheureux de leur séparation que chaque moitié s'enlaçait à l'autre en la serrant dans ses bras, refusant de faire quoi que ce soit d'autre, jusqu'à se laisser mourir d'inaction. De même, lorsque l'une des deux moitiés décédait, l'autre cherchait immédiatement réconfort auprès de la moitié survivante d'une autre dyade qu'elle enlaçait aussi, menant l'espèce humaine à disparaître peu à peu. Jusque-là, chacune de ces moitiés portait toujours les organes reproducteurs à l'arrière du corps, et la reproduction se faisait dans la terre. Ému de la douleur des hommes, Zeus décida donc de déplacer leurs organes génitaux à l'avant du corps, afin qu'ils se reproduisent, obtiennent une satiété amoureuse et puissent se préoccuper d'autre chose dans l'existence. Aristophane conclut son récit en expliquant que c'est de cette transformation qu'est né l'amour : « ainsi, c'est depuis un temps aussi lointain, qu'est implanté dans l'homme l'amour qu'il a pour son semblable : l'amour, réassembleur de notre primitive nature; l'amour qui, de deux êtres, tente d'en faire un seul, autrement dit, de guérir l'humaine nature! »⁵⁴⁵. Dans le récit d'Aristophane, c'est donc suite à cette castration que naît

⁵⁴⁴ Platon, *Le Banquet*, p. 72-73.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 74-75.

l'humanité que nous connaissons aujourd'hui : capable d'amour et de travail, mais ressentant pour toujours le manque de l'Autre.

Notre prochain résumé est celui du mythe du *Fripon (trickster)*. S'il peut nous paraître au premier abord bien différent du mythe de l'androgyné de Platon, nous pourrions pourtant voir plus loin les similarités qui existent entre ce personnage et ceux présentés par le philosophe grec.

9.16 Troisième mythe de la création de l'homme : le Fripon

C'est à Paul Radin que l'on doit d'avoir rendu le personnage du *Fripon (trickster)* célèbre⁵⁴⁶. Dans son étude, Radin note la présence de cette figure mythique dans les cultures les plus simples autant que les plus complexes et dans des lieux aussi variés que la Grèce ancienne, la Chine, le Japon, le monde sémitique, l'Afrique et chez les peuples autochtones de l'Amérique du Nord⁵⁴⁷. À travers les époques, cette figure survit à travers le fou du roi médiéval, le lutin du folklore et le clown moderne. Être empreint d'ambiguïté, le Fripon n'est ni homme, ni dieu, mais plutôt souvent représenté sous la forme d'un animal. Coyote, corbeau, araignée, lapin : ses apparences sont multiples et indéfinies, mais souvent précurseurs de la forme humaine⁵⁴⁸. De la version du mythe rapportée par Radin, soit celle de la tribu Winnebago d'Amérique du Nord, nous savons seulement de l'apparence extérieure du Fripon qu'il porte ses intestins et son pénis, tous deux de mêmes longueurs, enroulés autour de son corps auquel ils ne sont pas attachés, et ces éléments sont

⁵⁴⁶ Paul Radin, *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, préf. par Karl Kerenyi et Carl Gustav Jung, New York, Philosophical Library, 1956, 211 p.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. xxiii.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. xxiii-xxiv.

importants dans le récit qui nous intéresse⁵⁴⁹. Auparavant, notons que les rôles du Fripon sont variés et aussi empreints d'ambivalence que son apparence physique :

« Trickster is at one and the same time creator and destroyer, giver and negator, he who dupes others and who is always duped himself. He wills nothing consciously. At all times he is constrained to behave as he does from impulses over which he has no control. He knows neither good nor evil yet he is responsible for both. He possesses no values, moral or social, is at the mercy of his passions and appetites, yet through his actions all values come into being »⁵⁵⁰.

L'humour, l'ironie et l'étonnement sont donc toujours au centre des mésaventures du Fripon : il est souvent l'arroseur arrosé, la victime de ses propres farces et attrapes et ses tribulations sont racontées dans nombre de petits récits mythiques.

Dans le petit conte auquel nous nous attardons ici, le Fripon se promène lorsqu'il est interpellé par une créature qu'il ne peut pas voir : « Trickster, what is it you are packing? Your penis it is you are packing! »⁵⁵¹. Agacé par ce commentaire, le Fripon poursuit cependant son chemin, jusqu'à ce que la voix l'interpelle à nouveau quant à ses testicules⁵⁵². Cette fois, le Fripon s'arrête pour cacher ses organes génitaux dans la boîte qu'il porte sur son dos. Les commentaires se poursuivent pourtant, et le Fripon découvre que c'est un petit tamia qui se moque de lui. Comme ce dernier se sauve dans un arbre creux, le Fripon ressort une partie de son pénis et l'entre dans le trou de l'arbre pour le sonder, tentant de rejoindre le rongeur, sans succès, déroulant une partie de plus en plus longue de son organe, jusqu'à ce qu'il l'ait entièrement sorti de sa boîte. Lorsque finalement il s'impatiente et décide de ressortir son pénis de l'arbre, il constate avec horreur qu'il n'en reste qu'une toute petite partie. Ayant détruit l'arbre à coups de pieds, il assomme le tamia et découvre les restes de son

⁵⁴⁹ Radin, *The Trickster*, p. xxiii-xxiv.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. xxiii.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 38.

pénis rongé. D'abord sidéré, il décide pourtant de tirer parti de ce malheur: « Oh, my, of what a wonderful organ he has deprived me! But why do I speak thus? I will make objects out of the pieces for human beings to use »⁵⁵³. Des morceaux de son sexe, il crée ainsi la pomme de terre, le navet, l'artichaut, le riz, la fève et différents types de fleurs⁵⁵⁴. Ayant terminé son œuvre, il n'a plus en sa possession qu'un sexe très court et laisse donc derrière lui la boîte qu'il employait jusqu'alors pour le transporter. Le mythe se conclut en faisant le lien entre cette mésaventure et la condition humaine :

« And this is the reason our penis has its present shape. It is because of these happenings that the penis is short. Had the chipmunk not gnawed off Trickster's penis our penis would have the appearance that Trickster's had first had. It was so large that he had to carry it on his back. Now it would not have been good had our penis remained like that and the chipmunk was created for the precise purpose of performing this particular act. Thus it is said. »⁵⁵⁵

9.17 Trois mythes, une même chute

Tout comme nous l'avons fait avec les mythes cosmogoniques cités plus haut, nous tâcherons à nouveau de faire ressortir les similitudes que nous pouvons discerner entre les trois mythes de la création de l'homme que nous venons de rapporter ici, soit le récit d'Aristophane tiré du *Banquet*, le mythe de la *Genèse* et celui du *Fripon*.

Notons encore une fois la similarité qui existe dans la situation originelle de ces récits mythiques. Tout trois décrivent un temps premier, une situation précédant l'existence de l'humanité telle que nous la connaissons, pendant laquelle les ancêtres des hommes actuels vivaient dans une situation de toute-puissance et de béatitude, sans le fardeau du travail, de la souffrance, du désir et de la mort qui sont le lot de notre

⁵⁵³ Radin, *The Trickster*, p. 39.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 39-40.

condition humaine actuelle. Dans le récit de la *Genèse* par exemple, Adam et Ève sont d'abord insouciantes, libres et nus dans le jardin d'Éden, ne connaissant ni le travail, ni la souffrance, ni les différences liées à leur sexe : « tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, sans se faire mutuellement honte »⁵⁵⁶. De façon similaire, les premiers hommes décrits par Aristophane, de forme sphérique et possédant tous les organes en double, sont complets en eux-mêmes et ne connaissent pas encore la séparation, le manque et le désir qui pousse les hommes d'aujourd'hui à s'unir dans la rencontre sexuelle⁵⁵⁷. L'énorme pénis qu'arbore le Fripon au début du mythe winnebago représente bien aussi sa toute-puissance originare.

Cependant, dans chacun de ces mythes ces ancêtres de l'homme pêchent par leur orgueil, leur effronterie, leur trop grande confiance en leur toute-puissance. Ève et à son tour Adam, en écoutant le serpent qui les incite à manger le fruit défendu, transgressent les limites que leurs avaient imposées Dieu. Les premiers hommes sphériques du récit d'Aristophane, emplis d'orgueil, s'en prennent aussi aux dieux qui leurs sont supérieurs. De façon similaire, le Fripon s'attaque lui aussi — de toute la longueur de son sexe — au tamia qui rit de lui.

Or, ces démonstrations d'orgueil valent à tous ces héros mythiques d'êtres punis ou castrés par ceux à qui ils ont osé s'attaquer et c'est ce faisant qu'est créée la condition humaine. Adam et Ève, d'abord, après avoir mangé le fruit de la connaissance offert par le serpent, prennent conscience de leur nudité et en ont honte. Courroucé de leur désobéissance, Dieu les chasse du jardin d'Éden au sein duquel ils vivaient une vie d'insouciance. À Ève, il déclare : « Je ferai qu'enceinte, tu sois dans de grandes souffrances; c'est péniblement que tu enfanteras des fils. Ton désir te

⁵⁵⁶ Genèse, 2, 25, in *Traduction œcuménique de la bible*.

⁵⁵⁷ Platon, *Le Banquet*, p. 70-71.

poussera vers ton homme et lui te dominera » ⁵⁵⁸. À Adam il annonce qu'il devra peiner au travail pour assurer sa subsistance, jusqu'à ce que la mort vienne le ramener à l'état de poussière⁵⁵⁹.

Dans la *Genèse*, c'est donc à partir de ce moment de chute que l'homme et la femme découvrent la différence des sexes, le désir sexuel, la souffrance, la mort. Par contre, ces souffrances et cette découverte de la mort viennent accompagner l'accès à la connaissance du bien et du mal qui est aussi le propre de notre humanité : « Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous par la connaissance de ce qui est bon ou mauvais. Maintenant qu'il ne tende pas la main pour prendre aussi de l'arbre de vie, en manger et vivre à jamais! » ⁵⁶⁰.

On trouve un sens similaire dans le *Banquet* de Platon. C'est leur orgueil qui vaut aux ancêtres des hommes d'être coupés en deux et de connaître le manque de l'autre et la sexualité telle que nous la connaissons. Mais c'est aussi à partir du moment de cette coupure qu'est créé l'amour qui rassemble les hommes:

Ainsi, c'est depuis un temps aussi lointain, qu'est implanté dans l'homme l'amour qu'il a pour son semblable : l'amour, réassembleur de notre primitive nature; l'amour qui, de deux êtres, tente d'en faire un seul, autrement dit, de guérir l'humaine nature⁵⁶¹!

Les malheurs du Fripon portent de semblables fruits : d'une part, son orgueil l'amène à voir son gigantesque pénis littéralement castré, et ce faisant il donne aux hommes le sexe de la taille que ceux-ci auront désormais. D'autre part cependant, le Fripon transforme cette perte en une offrande généreuse pour les hommes, puisque de son

⁵⁵⁸ Genèse 3, 16-23, in *Traduction œcuménique de la bible*.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, 3, 16-23.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, 3, 16-23.

⁵⁶¹ Platon, *Le Banquet*, p. 75-76.

membre déchiqueté il crée les pousses, plantes et racines qui nourriront les populations futures.

Ces trois récits nous racontent donc comment, alors qu'ils vivaient au départ une vie de toute-puissance et d'insouciance dans un paradis primordial, un monde pur et fort, les ancêtres de l'humanité originelle, punis pour leur orgueil, ont vécu une chute, une castration symbolique : celle-ci a mené à la création du monde que nous connaissons aujourd'hui, ce monde où nous désirons, souffrons et mourons, mais aussi ce monde où nous aimons et respectons notre prochain.

Avant de comparer ces mythes de la création de l'homme à la théorie psychanalytique et à notre travail thérapeutique auprès de nos patients en crise, explorons comment ils sont utiles aux novices des sociétés religieuses. Nous avons établi au début de ce chapitre qu'après une mort symbolique, ces derniers traversent dans le rite de passage une nouvelle naissance, qui leur fera prendre vie dans un nouveau mode d'être. Nous savons que cette naissance se fait par la mise en actes des récits mythiques qui sont tout à la fois racontés aux initiés et rejoués par eux. Or, ces mythes — que ce soit ceux rapportés ici ou d'autres de même structure — récapitulent justement ce double enjeu: d'une part, parce qu'ils mettent en acte un temps où n'existait pas encore la distance, la séparation et la finitude de l'homme, ils offrent aux novices un contact privilégié avec le monde sacré, pur et fort des origines et particulièrement avec les dieux, les ancêtres, les Autres qui ont peuplé ce temps. Nous savons en effet que si l'homme religieux aspire à retourner au temps premier des origines, c'est avant tout parce qu'il a le désir de vivre dans la présence des dieux ou des ancêtres qui ont fondé son monde. La nostalgie des origines est toujours une nostalgie de l'Autre : « La mort rituelle tend à être valorisée non seulement en tant qu'épreuve initiatique indispensable à une nouvelle naissance — mais aussi comme situation privilégiée en elle-même, du fait qu'elle permet aux novices de vivre dans la compagnie des

ancêtres »⁵⁶². Pourtant et d'autre part, nous constatons que ce que les anciens de la communauté enseignent à l'initié n'est pas uniquement la répétition d'un temps premier de béatitude pendant lequel existait une communion avec ces ancêtres et ces dieux. Le mythe raconte aussi la distance, la séparation, la castration qui a marqué la fin de ce temps premier, la chute qui a mené l'homme à devoir quitter le monde sacré pour vivre dans le monde profane qui est le sien aujourd'hui. La rencontre avec les ancêtres et les dieux rend donc aussi possible, pour les novices, l'accueil des mystères tragiques qui sont le propre de notre condition humaine : le désir, la souffrance, la finitude, la mort.

Ces Êtres mythiques ont vécu *in illo tempore*, une existence en quelque sorte comparable à celle des hommes; plus exactement, ils ont connu la tension, les conflits, le drame, l'agressivité, la souffrance, et généralement, la mort — et c'est en faisant ces expériences *pour la première fois sur la Terre*, qu'ils ont fondé l'actuelle manière d'être des humains⁵⁶³.

Ainsi les novices apprennent-ils que c'est la séparation primordiale qui a mené à la différenciation des sexes et à la naissance de la sexualité. Il est intéressant de noter que le terme « sexualité » découle d'ailleurs du verbe latin *secare* qui signifie originellement couper, amputer, blesser, castrer, diviser⁵⁶⁴ et rappelle que le propre de notre nature humaine est d'être coupés de notre plénitude originelle. C'est pourquoi, pour les jeunes initiés, l'accession à la sexualité correspond à l'accession à un mystère : « comme toutes les autres fonctions vitales, la sexualité est, dans les sociétés prémodernes, chargée de sacralité. C'est un moyen de participer au mystère fondamental de la vie et de la fécondité⁵⁶⁵ ».

⁵⁶² Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 91.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁶⁴ Bernd Jager, « The Obstacle and the Threshold: Two Fundamental Metaphors Governing the Natural and the Human Sciences », *Journal of Phenomenological Psychology*, vol. 27, no 1, 1996, p. 26-48.

⁵⁶⁵ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 66-67.

Il en va de même pour le travail, qui est le propre de la vie adulte, ce monde auquel les jeunes initiés qui traversent la puberté ont désormais accès, mais aussi pour toutes les formes de nouvelles responsabilités, que le rite introduise un novice au monde du mariage, à la parentalité, au rôle d'aîné de la famille après la mort d'un parent ou à un changement de classe d'âge.

À travers les rites de puberté les novices prennent conscience de la valeur sacrée de la nourriture et assument la condition d'adulte, c'est-à-dire ne dépendent plus de la mère ni du travail d'autrui pour se nourrir. L'initiation équivaut donc à une révélation du sacré, de la mort, de la sexualité et de la lutte pour la subsistance. On ne devient vraiment un homme qu'après avoir assumé les dimensions de l'existence humaine⁵⁶⁶

C'est dans le même sens qu'il faut comprendre une partie des épreuves qui sont imposées aux novices. Les traverser marque leur capacité à accéder à la vie difficile mais responsable qui sera désormais la leur, et leur volonté de le faire : « ne pas dormir, ce n'est pas seulement vaincre la fatigue physique, c'est surtout faire preuve de volonté et de force spirituelle : rester éveillé veut dire qu'on est conscient, présent au monde, responsable »⁵⁶⁷.

Bref, les anciens, les ancêtres et les dieux, en jouant avec les initiés les mythes cosmogoniques, leur enseignent comment traverser chacune des épreuves, chacun des mystères que constituent la naissance, la sexualité, le travail, la souffrance, la mort. Après d'eux et pendant le rite qui peut parfois durer des mois voire des années, le novice apprend à vivre différemment. On lui enseigne comment se conduire, quels gestes poser, comment construire un outil ou chasser un animal. Mais il doit toujours apprendre à vivre à nouveau, différemment que pendant l'enfance ou la vie qu'il a

⁵⁶⁶ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 94.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 47.

quittée⁵⁶⁸. Rappelons en effet que « toutes les formes initiatiques de puberté, même les plus élémentaires, comportent la révélation d'une science sacrée, secrète. Certains peuples appellent les initiés « ceux qui savent »⁵⁶⁹. Or, en apprenant par les anciens comment accomplir toute tâche, l'initié apprend qu'il s'inscrit dans la continuité de l'histoire des êtres mythiques, dans la continuité de leur vie et, par extension, dans la grande roue de l'humanité qui tourne. *Sa vie se met à faire sens parce qu'elle est vécue dans la suite de la leur.*

Revenons encore une fois sur cette observation essentielle dans notre travail : les mythes de la création ne font sens, pour les novices, *que parce que ce sens est offert par un Autre*, représenté tout à la fois par le dieu ou l'ancêtre dont le mythe raconte l'épopée, mais aussi, par extension, par les anciens de la communauté ou le chaman au cours du rite de passage. Jamais l'initié ne saurait trouver un sens à sa vie par sa seule action.

L'expérience de mort et de résurrection initiatiques non seulement modifie radicalement la condition ontologique du néophyte, mais lui révèle en même temps la sainteté de l'existence humaine et du Monde, en lui révélant ce grand mystère, commun à toutes les religions : que l'homme, le Cosmos, toutes les formes de la Vie, sont la création des Dieux ou des Êtres surhumains. Or, cette révélation est communiquée par les mythes d'origine. En apprenant comment les choses sont venues à l'être, le néophyte apprend en même temps qu'il est la création d'un Autre, le résultat de tel ou tel événement primordial, la conséquence d'une série d'événements mythologiques, en somme, d'une « histoire sacrée »⁵⁷⁰.

⁵⁶⁸ Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 108.

⁵⁶⁹ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 91.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 56-57.

Pour la pensée archaïque l'homme est donc *fait* : il ne se fait pas tout seul. Ce sont les vieux initiés, les maîtres spirituels qui le « font ». Mais ceux-ci appliquent ce qui leur a été révélé au commencement des temps par les Êtres surnaturels. (...) L'homme se reconnaît dans la mesure où il n'est plus un « homme naturel », où il est « fait » une deuxième fois, selon un canon exemplaire et trans-humain. La « nouvelle naissance » (...) est donc œuvre divine, créée par la puissance et la volonté des Êtres surhumains; elle n'appartient pas à la « Nature » (dans le sens moderne, sécularisé du terme), mais à l'Histoire sacrée. La seconde naissance, initiatique, ne répète pas la première, biologique⁵⁷¹.

C'est donc bien un Autre qui offre la vie et son sens à l'initié, et l'homme religieux vit avec la conscience aigüe qu'il est le fruit d'un don.

Observons maintenant comment ces mythes peuvent se comparer à notre théorie de l'Œdipe et de la crise en psychanalyse, ainsi qu'à l'expérience de Françoise dans *Trois temps après la mort d'Anna*.

9.18 De la plénitude à la castration : la chute en psychanalyse

Le passage d'un monde de toute-puissance à un monde au sein duquel existe le fardeau du travail, de la souffrance, du désir et de la mort qui sont le lot de la condition humaine nous évoque d'emblée les premières années de la vie de l'enfant; elles peuvent cependant aussi nous éclairer dans notre travail sur la crise. Observons tour à tour ces deux temps.

Freud s'est intéressé aux premières années du développement et nous avons vu au chapitre 3 qu'il décrit les premiers mois de la vie du nourrisson comme régis par les instincts pulsionnels des processus primaires et le principe du plaisir. C'est peu à peu que cet enfant devient capable de reconnaître davantage la réalité extérieure et de s'y

⁵⁷¹ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 19.

adapter, sous l'égide des processus secondaires et du principe de réalité, et cette confrontation à la réalité extérieure rencontre un point charnière quand il traverse le complexe d'Œdipe⁵⁷². Il est intéressant de noter que Freud s'inspire d'un mythe pour expliquer le passage de la toute-puissance infantile à la conscience de la finitude humaine: ici le père de la psychanalyse reconnaît d'emblée la portée du récit mythique pour faciliter notre compréhension de la psyché. Rappelons donc que dans le mythe grec d'Œdipe, le principal protagoniste, par un concours du destin et sans savoir qui ils sont, tue son père et épouse sa mère. Comprenant éventuellement ce qu'il a fait et dévoré par la culpabilité, Œdipe se crève les yeux et va mendier de par le monde. Freud s'appuie sur ce récit pour illustrer l'enjeu développemental crucial que traverse l'enfant de 3-4 ans. Dans notre exemple du chapitre 3, nous avons observé que le jeune garçon de cet âge éprouve du désir pour sa mère et souhaite éliminer son père, qu'il voit comme un rival. Or, son désir de relation fusionnelle avec sa mère et les fantasmes de toute-puissance qui sont le propre de son âge sont ébranlés lorsqu'il réalise que son père est plus fort que lui et qu'il ne pourrait le vaincre. Freud postule qu'éprouvant l'angoisse que ce père puisse le castrer comme il croit que les jeunes filles l'ont été, il résout l'enjeu du complexe d'Œdipe par un refoulement massif de ses désirs envers sa mère et une identification à son père. Il renonce ainsi à son sentiment de toute-puissance et est confronté au principe de réalité : sa mère est d'une génération différente de la-sienne, il ne fait pas un avec elle et il ne pourra jamais s'unir à elle dans l'union sexuelle, comme l'interdit le tabou de l'inceste. En acceptant cette loi universelle de l'espèce humaine⁵⁷³⁻⁵⁷⁴, ce jeune enfant renonce non seulement au sentiment de fusion et à l'omnipotence de ses premières années de vie, mais aussi de la distance inexorable qui existe entre tous les êtres.

⁵⁷² Pour une étude plus approfondie des enjeux psychologiques des premières années de l'enfance, le lecteur se référera au travail de Winnicott, entre autres : Donald Woods Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1978, 369 p.; Donald Woods Winnicott, *Jeu et réalité : L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975, 218 p.

⁵⁷³ Perron, « Complexe d'Œdipe », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 354.

⁵⁷⁴ Pour le lien avec le complexe d'Électre, soit la version féminine du complexe d'Œdipe, voir le chapitre 3.

L'Œdipe apparaît donc comme ce premier renoncement fondateur qui permet l'humanisation de l'enfant. C'est par ce renoncement que ce dernier développe un sens moral. C'est dans ce mouvement qu'il se tourne vers le monde de son père à qui il s'identifie désormais, vers le monde extérieur à la vie familiale et éventuellement vers la société toute entière, au sein de laquelle il pourra éventuellement travailler à réaliser ses désirs dans la réalité. À partir de ce moment cependant, l'Autre devient aussi pour lui source de désir, source d'un manque qui ne peut être comblé que par le langage et, plus tard, par la brève union sexuelle. Même alors, cet Autre demeure Autre, il ne peut jamais être assimilé à soi-même. Tenter de le faire, nier son existence propre et son altérité serait toujours nécessairement lui faire violence, causer sa mort symbolique. C'est pourquoi c'est le maintien d'une distance symbolique, d'un arrêt qui fonde notre humanité et marque le respect que nous avons de l'altérité.

Cet apprentissage n'est cependant pas lié uniquement à l'époque du complexe d'Œdipe : au contraire, chaque crise de la vie réactualise en quelque sorte ce premier mouvement de séparation et d'humanisation. En effet, toute sa vie un individu est confronté à des désorganisations, des ruptures, des deuils, des chutes et des castrations symboliques — que ceux-ci résultent de séparations avec des êtres chers ou du renoncement à des idéaux, une nouvelle façon de percevoir le monde, une nouvelle organisation de la personnalité ou des mécanismes de défense — et chaque nouvelle séparation porte le potentiel d'être vécue comme crise.

Une telle hypothèse place la différence, la sexion, au centre des éléments déterminants du processus de maturation et c'est à partir de la construction des processus de différenciation que se délimitent et se déterminent les « temps » de l'histoire. Mais c'est aussi en fonction des différents temps du processus de différenciation, et donc de sexuation, que se définissent les crises et les potentialités traumatiques⁵⁷⁵.

C'est lorsqu'ils traversent ces ruptures, ces séparations et ces deuils que nos patients en crise viennent nous rencontrer. Leur monde a cessé de faire sens. Un drame, une rupture les a laissés seuls et perdus dans une douleur innommable. En proie à la résurgence des processus primaires, ils se souviennent du passé et se languissent de retrouver un paradis perdu, que ce soit celui de l'enfance ou d'un temps où ils n'étaient pas confrontés aux responsabilités du travail, aux souffrances de la finitude, au déchirement des séparations, à la douleur de la mort, un temps bienheureux où ils évoluaient auprès de leurs êtres chers. Ces êtres chers, ils les imaginent auprès d'eux et nous racontent longuement combien était bonne la vie à leurs côtés. Or, en prenant contact avec ces souvenirs ou fantasmes anciens, ils reprennent contact avec un espace sanctifiant, fort et vivant en eux-mêmes. Dans un premier temps, notre travail thérapeutique consiste donc à accueillir et contenir le désir de ces patients de retrouver cette vie passée.

Pourtant, ce monde et cette vie n'existent plus, ils ont cessé d'être à jamais, et le travail thérapeutique exige aussi de ces patients qu'ils acceptent ce déchirement, cette rupture, qu'ils en vivent la mort et le deuil afin de pouvoir vivre et aimer à nouveau. Enfants, à l'époque de l'Œdipe, ils ont appris ce renoncement une première fois auprès de leurs parents. C'est maintenant auprès de leurs thérapeutes qu'ils viennent réapprendre qu'un retour au passé n'est plus possible, que la perte est une part intrinsèque de la vie humaine, mais qu'ils ne sont pas seuls dans leurs deuils et que

⁵⁷⁵ Roussillon, *Jalons et repères de la théorie psychanalytique du traumatisme psychique*, p. 33.

ces renoncements peuvent les ouvrir à un monde nouveau. Le rôle que le thérapeute occupe auprès de ces patients est donc celui d'un Autre, dans un sens similaire à celui employé pour décrire les ancêtres ou les anciens du monde religieux. Nous avons en effet nommé quelques fois qu'en psychanalyse comme dans différentes approches de la psychothérapie en effet, il est attendu que le thérapeute ait déjà suivi le chemin sur lequel il entend accompagner le client, qu'il ait d'abord été lui-même en thérapie ou en analyse. C'est qu'il est nécessaire que le thérapeute soit en contact avec sa propre finitude, sa propre acceptation des deuils et renoncements inhérents à la vie humaine. Les thérapeutes transmettent donc à leurs patients un héritage qu'ils ont eux-mêmes reçu dans les récits théoriques appris dans leurs études et qui font office de mythes pour eux, mais ils transmettent aussi l'héritage reçu dans les mots bien vivants que leurs ont offerts d'autres thérapeutes ou d'autres êtres aimés qui ont accompagné leurs propres épreuves. Cela ne signifie pas qu'un thérapeute doive imposer à un patient un sens unique et étroit, tiré de sa propre expérience. Au contraire, le paradoxe de la thérapie est que la compréhension qui en émerge est à la fois similaire et différente pour chacun. D'une part donc, le sens qu'un patient peut faire d'une crise lui est propre et se construit dans le dialogue, sous forme d'un récit thérapeutique. Ce récit doit lui permettre de raconter sa transformation d'une ancienne vie à une nouvelle, en lui offrant un fil, une trame narrative qui raconte cette transformation et la symbolise. D'autre part par contre, le sens d'un récit thérapeutique implique toujours pour chacun un travail de deuil, de renoncement à un monde antérieur et la nécessité d'emprunter de nouvelles voies, de nouveaux chemins. Au sein de la thérapie le patient vient donc réapprendre que le temps du bonheur passé est révolu, que le deuil et la souffrance font partie de la vie adulte, mais que d'autres sont présents pour partager cette souffrance, honorer ces deuils et en tisser le récit. Les psychologues et thérapeutes doivent donc aider leurs patients à transformer la mort en vie et la tristesse en espoir, jusqu'à ce qu'ils puissent un jour, peut-être, eux-mêmes aider d'autres individus à traverser pareilles souffrances. C'est ainsi qu'une jeune fille pleurera sa première peine d'amour mais redeviendra éventuellement capable d'aimer

en ressentant à la fois le bonheur d'une nouvelle rencontre amoureuse, mais aussi peut-être la sagesse qui vient parfois de l'expérience du deuil; c'est d'une façon similaire qu'un homme ayant perdu sa femme du cancer deviendra bénévole auprès d'autres malades. C'est aussi en ce sens qu'il faut entendre que les crises sont porteuses d'un danger de désorganisation, mais aussi d'une opportunité de sens renouvelé.

La crise que traverse Françoise peut nous aider à éclairer une telle remise en travail de l'Œdipe et l'accompagnement que les psychologues effectuent auprès de leurs patients en crise au sein de la thérapie. En effet, Françoise vivait une vie au sein de laquelle la relation à sa fille était pour elle source de bonheur et de fierté. Lorsque celle-ci lui est arrachée par la mort, le monde heureux où elle la voyait grandir, aimer et vivre est perdu à jamais pour elle. L'absence est si difficile à envisager et la souffrance qu'elle en éprouve si terrible qu'elle voudrait se donner la mort pour y mettre fin et, sans doute, se trouver réunie à nouveau avec son enfant. Comment poursuivre une vie marquée d'un tel manque? Dans le passage du film rapporté en introduction de notre chapitre, une réponse lui est offerte par sa mère décédée qui vient la visiter. Assise sur son lit, celle-ci lui raconte d'autres deuils passés et Françoise apprend que sa grand-mère tant aimée a elle-même souffert le décès de huit de ses enfants. À cette époque, elle non plus ne semble pas toujours être parvenue à trouver les mots pour dire sa souffrance : elle n'a jamais pu se résoudre à mettre par écrit le décès de sa fille de 15 ans⁵⁷⁶. Terrassée par la douleur, elle aussi a souhaité mourir plutôt que de survivre à son décès. Pourtant, elle a survécu à sa souffrance, et la mère de Françoise lui rappelle le chemin de vie qu'elle a pris :

⁵⁷⁶ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

*Mère : Avant de mourir, maman m'a avoué que quand Marie-Rose est partie, elle a voulu partir elle aussi. Mais elle a continué à vivre à cause de nous autres. En portant sa peine comme une croix. Elle était très croyante. [...] Si elle était morte dans ce temps-là, tu l'aurais pas connue. [...] Faut vivre. Pour Anna...*⁵⁷⁷

La grand-mère de Françoise a raconté les naissances mais aussi les décès de ses enfants dans un carnet qu'elle a confié à sa fille. Maintenant, celle-ci vient offrir ce carnet à Françoise, qui hérite du récit de la mort d'autres enfants, le récit de la souffrance vécue par leurs parents, mais aussi le récit de la vie qui s'est poursuivie malgré et avec cette souffrance. Nous pouvons penser que sa propre souffrance ne se taira pas pour autant. Mais de savoir qu'elle n'est pas seule à avoir vécu une telle tragédie, de sentir qu'elle fait partie d'une communauté d'êtres aimés qui la comprennent et l'accueillent, de voir que d'autres avant elle ont trouvé un sens dans quelque chose de plus grand qu'eux, qu'ils lui montrent un chemin qui mène vers la vie, cela pourra peut-être adoucir un peu sa peine et l'aider à redonner une direction à son existence.

Cette possibilité de sentir qu'elle s'inscrit dans un récit qui dépasse sa propre vie, cette intégration d'un sens offert par ses ancêtres, Françoise l'éprouvera particulièrement un peu plus loin dans le film, alors qu'elle reverra les trois femmes qu'elle aime, toutes ensembles.

C'est la nuit dans la maison de campagne et l'endeuillée est dans son lit, les yeux ouverts. Elle soupire, se lève et marche lentement vers la chambre de sa fille, d'où on entend des bruits. Françoise pousse la porte de la pièce. Devant elle, Anna est allongée sur son lit, les yeux fermés. À son chevet se tiennent la grand-mère de Françoise et sa mère, récitant le *Notre-Père* à voix basse. La guérisseuse du village

⁵⁷⁷ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

est aussi présente, et elle signe le front d'Anna avec sa salive. Françoise regarde cette scène dans laquelle sa fille a pris la place d'une autre jeune femme mourante, à une autre époque. La caméra s'arrête sur son visage pensif un instant, comme si nous comprenions avec elle comment le décès de sa fille s'inscrit désormais dans la suite des décès qui sont survenus au cours des années dans cette maison. Dans cet instant, nous devinons qu'il n'y a plus de distance entre Françoise, sa grand-mère, sa mère et sa fille. Le temps, pour elles, a été aboli et elles forment toutes ensemble une longue chaîne humaine au sein de laquelle la vie et la mort s'entremêlent éternellement. Lorsque la caméra revient sur le lit, la chambre est vide. Françoise se rend vers la table de chevet, y éteint la petite lampe qui était demeurée allumée et s'assoit près du lit. Pour elle, il semble qu'une réconciliation vient de se faire entre le passé, le présent et le futur, entre deuil et espoir, entre mort et vie.

9.19 Du mythe au récit thérapeutique

Notre comparaison du rite de passage et de la psychothérapie s'est étendue dans nos dernières pages aux mythes qui racontent la naissance de l'homme ainsi qu'aux récits thérapeutiques que nous offrons à nos clients. Il est facile de noter des similarités entre ces deux approches. Les mythes religieux racontent d'abord un temps premier au sein duquel l'ancêtre de l'homme existait dans une toute-puissance, sans conscience du désir, de la souffrance et de la mort, avant qu'une chute ou une castration le mène à perdre cet état originel. Ils expliquent aussi que c'est par le biais de cette chute qu'est née l'humanité que nous connaissons, celle au sein de laquelle l'homme est assujéti au temps, au désir, aux responsabilités, au travail et à la mort, mais possède une conscience morale et la capacité de tisser des liens avec son prochain. Nous trouvons une correspondance à ces récits en psychanalyse, où Freud emprunte au mythe d'Œdipe pour raconter le travail de l'enfant qui voit son sentiment de toute-puissance infantile confronté à la réalité de la différence des sexes et des

générations. De la peur fantasmée de la castration physique naît graduellement la conscience de sa castration symbolique : forcé de renoncer à la possibilité d'une relation fusionnelle avec sa mère, cet enfant se tourne vers le monde de son père et de sa culture et apprend à respecter et aimer ceux qui évoluent hors de son milieu familial. C'est donc par le biais de l'Œdipe qu'il apprend à soumettre ses désirs à la réalité et découvre peu à peu que notre monde est soumis aux exigences du travail, des responsabilités, du temps et, plus tard, de la mort.

Dans le rite de passage, les novices mettent en scène ces mythes de la création de l'homme et sont instruits sur leur finitude, qu'ils doivent apprendre à accepter. Notre travail en thérapie auprès de nos patients en crise est similaire. Nous devons les accompagner alors que la vie les mène toujours à revivre différents renoncements, les aider à mettre leurs pertes en récits, à accepter leurs deuils et leurs chutes. Ce travail est d'autant plus important que notre société actuelle, et c'est encore une fois une façon dont elle s'éloigne d'une société plus traditionnellement religieuse, est traversée d'une tentative de mettre à l'écart et de rendre tabous les deuils et renoncements liés au désir, à la vieillesse ou à la finitude. Dans notre monde contemporain, par exemple, l'insémination artificielle permet aux célibataires de devenir parents uniques plutôt que de renoncer à la parentalité, un grand nombre de médicaments permettent d'estomper les effets de la dépression ou de l'anxiété, la chirurgie esthétique permet de faire disparaître les signes de la vieillesse. Nous sommes aujourd'hui toujours à risque d'oublier que la science ne résout pas tout, n'efface pas tout, ne corrige pas tout. Pourtant, cet oubli ne peut être que temporaire : comme Françoise voit mourir sa fille dans un moment de violence inattendue, la vie nous mène tous à affronter des renoncements déchirants qui trouvent leur ultime emblème dans la mort. Le rôle du psychothérapeute est donc aussi semblable au rôle du chaman, de l'ancêtre ou du prêtre dans une société religieuse : il doit être cet Autre qui à la fois accompagne cette épreuve du renoncement mais rappelle à l'individu en

crise qu'il peut trouver hors de lui-même, par le contact avec ses semblables, un baume à sa souffrance.

Bref, nous avons ouvert ce chapitre en constatant que, bien que l'expérience du sacré soit d'abord innommable, l'homme religieux cherche toujours à la mettre en mots par le biais du langage symbolique, langage qui trouve une de ses formes religieuses les plus pures dans le récit du mythe des origines que les novices mettent en acte et qui les mène à passer de la mort à une vie nouvelle. Nous avons comparé ce langage symbolique au langage thérapeutique que nous employons avec nos patients, et entrepris de voir comment ces mythes religieux pouvaient éclairer notre travail en thérapie. Nous nous sommes ainsi intéressés à un premier groupe de mythes, soit les mythes cosmogoniques, qui racontent la création du monde comme un passage d'un chaos indifférencié à un monde ordonné et nommé. Nous avons observé que ces mythes trouvent plusieurs correspondances en psychologie : ils nous rappellent d'abord que c'est le nom donné à l'enfant qui le fait naître dans la communauté humaine, mais aussi que pour cet enfant, c'est la façon dont ses parents lui nomment les choses qui les font exister pour lui en tant qu'entités séparées, par le travail progressif des processus secondaires sur les processus primaires. Ce passage est aussi présent dans la thérapie de la crise : alors que l'irruption des processus primaires au sein des processus secondaires mène nos patients à vivre un chaos psychique, c'est par les mots que les thérapeutes leurs offrent qu'ils peuvent les aider à nommer ce qu'ils vivent et éventuellement retrouver un sens à leur histoire. En effet, c'est en les accompagnant alors qu'ils se racontent qu'ils recréent avec eux une trame narrative, trame qui témoigne des changements qu'ils ont vécus entre leur vie passée et leur vie nouvelle.

Nous avons ensuite vu, avec l'anthropologie religieuse, qu'un second groupe de mythes raconte la création de l'homme comme moment d'une castration, d'une chute,

qui marque le passage d'une toute-puissance originelle à une humanité qui connaît la séparation, le désir, la finitude, la mort, mais aussi l'amour de la culture et du prochain. À nouveau, nous avons suggéré que ces mythes trouvent leur correspondance en psychanalyse. Au cours des premières années de sa vie d'abord, l'enfant traverse le complexe d'Œdipe, pendant lequel il perd son sentiment de toute-puissance pour devenir conscient de la différence des sexes et des générations, renonçant à la relation fusionnelle avec sa mère pour se tourner vers le monde de son père et de sa culture. Par la suite et à mesure que cet enfant vieillit pour devenir adolescent puis adulte, chaque crise, chaque nouveau deuil et renoncement rejoue ce même enjeu de l'Œdipe. Ce constat nous a permis de nous rappeler que lorsque des patients en crise viennent rencontrer un thérapeute, le travail de ces derniers est d'abord de tolérer leur désir d'un retour à une vie passée, mais ensuite de les accompagner dans leurs deuils et renoncements. Ce n'est qu'ainsi qu'ils pourront éventuellement se tourner éventuellement vers de nouveaux amours. Le travail du thérapeute est donc encore une fois d'être cet Autre auprès de qui refaire un sens, tel le parent pour l'enfant ou l'ancêtre pour le jeune initié d'une société religieuse. Ce besoin de rencontrer un Autre qui puisse l'encourager à se tourner vers de nouvelles amours est aussi partagé par Françoise, qui, après avoir frôlé la mort, s'apprête à renaître à une vie différente de celle qu'elle a connue auparavant. Notre prochain chapitre s'ouvre ainsi sur la troisième et dernière partie du film *Le temps des possibles*, qui correspond pour nous au troisième et dernier temps du rite de passage, et marque la dernière partie de notre travail.

TROISIÈME PARTIE

« LE TEMPS DES POSSIBLES »
DANS *TROIS TEMPS APRÈS LA MORT D'ANNA* :
RETOUR À LA COMMUNAUTÉ

CHAPITRE X

PHASE POST-LIMINAIRE DU RITE DE PASSAGE ET FIN DE LA PSYCHOTHÉRAPIE DE LA CRISE : RETOUR À LA COMMUNAUTÉ

La troisième et dernière partie du film *Trois temps après la mort d'Anna*, que Catherine Martin nomme *Le temps des possibles*, s'ouvre au printemps : le soleil brille, la nature a reverdi, les outardes reviennent faire entendre leurs cris dans le ciel de Kamouraska. Françoise est venue marcher sur la grève du St-Laurent et elle s'arrête un instant, regarde autour d'elle, hume l'air du large. En cet instant, elle semble savourer la vie qui renaît autour d'elle, mais aussi, semble-t-il, en elle. Ses traits se troublent pourtant lorsqu'elle entend un bruit de pas tout près. C'est Édouard qui est venu la retrouver. Ils échangent quelques mots puis, lentement, se rapprochent l'un de l'autre. Ils s'embrassent.

Édouard : *T'es la seule femme que j'ai jamais aimée*⁵⁷⁸.

Françoise pose sa tête sur l'épaule de son ami et se laisse aller contre lui un court instant. Bien vite, elle se dégage cependant de son étreinte et s'éloigne, songeuse et troublée.

⁵⁷⁸ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

C'est de retour chez elle, alors qu'elle regarde le violon de sa fille, que cette dernière vient lui faire une dernière visite.

Anna : La dernière fois qu'on est venues ici toutes les deux, je venais de tomber amoureuse. C'était la première fois de ma vie. Je savais pas quoi faire. J'étais tellement sûre qu'il fallait que je choisisse entre l'amour et la musique, que je pouvais pas vivre les deux. Cette fois-là tu m'as dit une chose qui m'est restée. Tu m'as dit : « Passes pas à côté de l'amour. L'amour c'est la vie et il faut vivre ». T'avais raison.

Françoise : Comme tu me manques!

Anna : Je suis là. Je serai toujours là⁵⁷⁹.

C'est peu après que Françoise refait ses valises. Nous la voyons tirer les rideaux de la chambre, marcher lentement à travers les pièces du rez-de-chaussée, passer la main sur les meubles, se diriger vers la porte. Nous devinons qu'elle quitte la maison ancestrale qui l'a accueillie pendant de longs mois.

La toute dernière scène de *Trois temps après la mort d'Anna* nous montre l'endeuillée dehors, où elle s'arrête au bord du chemin qui mène à la maison d'Édouard. Elle reste immobile à regarder cette maison, dos au spectateur. À l'intérieur, on distingue Édouard qui vient à sa rencontre et lui ouvre sa porte. De son balcon, lui aussi s'arrête et regarde Françoise. Le noir se fait à l'écran : c'est la fin du film, et Catherine Martin a choisi de laisser le spectateur en partie sur un mystère. Qu'arrivera-t-il de ces deux êtres qui ont réappris au fil des mois à se connaître et à vivre au contact l'un de l'autre? Alors qu'elle se tient devant Édouard, Françoise vient-elle lui faire ses adieux ou s'avance-t-elle vers lui pour lui offrir son cœur?

⁵⁷⁹ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

Lorsqu'Édouard lui a déclaré son amour, ambivalente, elle s'est éloignée de lui. Mais sa fille décédée est venue lui ré-offrir les paroles qu'elle-même lui avait dites autrefois, sage et simple récit qui s'inscrit dans la suite de ceux que lui ont offerts sa grand-mère et sa mère : « *Passes pas à côté de l'amour. L'amour c'est la vie et il faut vivre* »⁵⁸⁰. Tout comme à sa grand-mère et à sa mère, Françoise lui a nommé son ennui, son manque. Et tout comme ces femmes avant elle, Anna a fait à Françoise la même promesse : « *Je suis là* ». Françoise sait maintenant que ces femmes seront toujours présentes en elle. Elle sait que son histoire est tissée à la leur d'un fil qui ne peut se défaire. Bien sûr, Françoise ne sera plus jamais la même. Elle ne pourra jamais oublier combien sa fille lui manque, elle restera à jamais marquée par le drame qui est venu bouleverser sa vie, par la souffrance qu'elle a traversée. Mais si son âme porte pour toujours les cicatrices que la mort y a laissées, la dernière scène du film nous laisse présager que son cœur, sur les encouragements d'Anna et après un long temps de guérison, s'ouvre à l'amour à nouveau. En se tournant vers Édouard, Françoise s'avance vers une nouvelle vie, et elle ne peut le faire que parce que ce dernier l'accueille et la reconnaît à la fois comme la mère endeuillée, mais aussi comme la femme vivante qu'elle est.

Au fil des chapitres précédents, nous avons suivi Françoise dans la traversée de ce temps de crise qui a été provoquée pour elle par le décès de sa fille. Nous l'avons d'abord vue prise dans une douleur sans mots, frôlant la mort elle aussi. Nous avons ensuite constaté comment, par la présence bienveillante d'Édouard, elle a retrouvé la capacité de se raconter et comment en se reliant aux souffrances vécues par ses ancêtres maternelles, celles-ci lui ont offert une trame narrative, une histoire grâce à laquelle elle a pu retrouver un sens à sa vie. En des termes religieux, nous avons comparé le travail de deuil de Françoise à celui du rite de passage, dont nous avons observé les phases préliminaire et liminaire. Ceci nous a permis de jeter un regard

⁵⁸⁰ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

nouveau sur le travail de la crise en psychothérapie. En quoi ces dernières scènes du film peuvent-elles maintenant nous accompagner dans nos réflexions sur la fin du rite de passage et la fin de la thérapie de la crise? Observons déjà que Catherine Martin a choisi de situer la troisième et dernière partie de son film, *Le temps des possibles*, au printemps. La mise en scène même insiste donc sur la renaissance qui prend place en Françoise. Mais comment l'endeuillée peut-elle accepter de voir renaître l'amour en elle alors qu'elle est toujours habitée par sa tristesse? C'est Anna qui vient rappeler à sa mère qu'elle n'a pas à choisir entre l'amour et le deuil, et qu'au contraire, il lui faut accepter la vie avec la mort, dire oui à l'amour qui naît malgré la souffrance passée. Cependant, Françoise ne peut franchir ce pas que parce qu'Édouard la reconnaît et l'accueille et l'aime *avec* les marques de la douleur qu'elle portera pour toujours.

De façon similaire, les initiés des sociétés religieuses que nous avons suivis jusqu'ici, après avoir traversé la mort et avoir été marqués par la souffrance, doivent maintenant intégrer une nouvelle vie. Cependant, ils ne peuvent le faire que parce qu'ils sont accueillis par leur communauté, dont les membres les reconnaissent justement grâce aux marques des épreuves qu'ils portent maintenant. En quoi ces notions trouvent-elles écho en psychothérapie? Nous savons que la résolution de la crise est aussi vécue, chez nos patients, par la capacité à se tourner vers de nouveaux objets d'amour⁵⁸¹, à s'ouvrir à de nouvelles relations, et ce, bien qu'ils portent les cicatrices de leurs souffrances. Nous compléterons donc dans ce chapitre notre comparaison entre le rite de passage et le travail thérapeutique de la crise en observant à la fois les similarités mais aussi les différences qui existent entre la compréhension que nous offrent sur ces sujets l'anthropologie religieuse et la psychanalyse.

⁵⁸¹ Jeammet, « Adolescence (Crise d'-) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 26.

10.1 Dernier temps du passage : porter la marque de l'épreuve et être agrégé à une nouvelle communauté religieuse

Revenons d'abord à l'initié du monde religieux. Pour lui, après un passage parfois assez long par la phase liminaire, lorsque les épreuves ont été franchies, lorsqu'elles ont été porteuses d'une nouvelle sagesse, l'initiation tire à sa fin. Le monde, sa propre personne, toute la réalité a été illuminée d'un sens nouveau et transformateur. C'est donc un individu ontologiquement différent qui s'apprête à retourner vers les siens. Pour que le passage soit rendu définitif cependant, il est encore nécessaire que cet initié passe, dans les termes de Van Gennep, par la phase *postliminaire* du rite de passage, soit celle de *l'agrégation*, du retour dans la communauté, car c'est au sein même de cette communauté que l'initié incarnera son nouveau statut ontologique.

Spécifiquement et traditionnellement, la phase post-liminaire du rite de passage se fait d'abord par l'inscription physique, sur le corps de l'initié, d'une *marque ou d'une mutilation rituelle*. C'est ce signe distinctif qui l'identifie comme membre d'un nouveau groupe et qui lui permet à son retour d'être agrégé à ce groupe, d'être reconnu comme membre à part entière d'un nouveau clan, d'une nouvelle classe sociale. Nous avons vu au cours de nos chapitres précédents que l'individu qui traverse le rite de passage le fait souvent au prix de souffrances qui laissent leurs marques sur son corps : arrachage d'une dent, circoncision, subincision, scarification, tatouage⁵⁸², perforation ou mutilation du lobe de l'oreille ou du septum, mutilation de la dernière phalange du petit doigt ou coupe des cheveux d'une façon particulière⁵⁸³ par exemple. Ces marques portent un double sens : elles signifient d'abord que l'initié n'est désormais plus homme sauvage, mais homme de culture, rattaché à une communauté, un peuple, un dieu. Elles permettent ensuite que celui qui les porte soit accueilli et reconnu par sa communauté comme l'un des leurs : « l'acte

⁵⁸² Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 29.

⁵⁸³ Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 103.

final est une cérémonie religieuse (...) et surtout une mutilation spéciale, qui varie avec les tribus (on fait sauter une dent, on incise le pénis, etc.) et rend le novice identique pour toujours aux membres adultes du clan »⁵⁸⁴.

Cette coutume d'une marque d'agrégation se retrouve chez la plus grande variété de peuples religieux. Au sein de la religion juive par exemple, le nouveau-né est circoncis par son père le 8^e jour suivant sa naissance. Cette cérémonie, dans son nom hébreu complet, est désignée par le nom de *Brith milah*, « milah » signifiant coupure et « Brith », Alliance. C'est que la circoncision est la marque, pour le peuple juif, de l'Alliance promise par Dieu à Abraham et, après lui, à tout le peuple d'Israël, tel que le relate le livre de la Genèse :

Et voici mon alliance qui sera observée entre moi et vous, et ta postérité après toi : que tous vos mâles soient circoncis. Vous ferez circoncire la chair de votre prépuce, et ce sera le signe de l'alliance entre moi et vous. Quand ils auront huit jours, tous vos mâles seront circoncis, de génération en génération⁵⁸⁵.

Cette marque physique qu'est la circoncision du jeune enfant juif est donc porteuse du double sens que nous venons d'évoquer : elle se veut d'abord un rappel que la sexualité de l'homme n'est pas celle de l'animal, et inscrit dans la chair de l'enfant que sa vie et sa sexualité ne seront pas laissées à la nature sauvage. Par le fait même, ce geste rituel marque cependant aussi l'agrégation du jeune enfant à son dieu, au peuple juif, et sert à l'accueillir dans la culture et la religion au sein de laquelle il sera élevé homme.

Jager reprend l'anthropologue R.F. Thompson pour observer de façon similaire les lignes que les Yoruba du Nigeria inscrivent dans leurs visages, mais aussi sur la plus

⁵⁸⁴ Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 108.

⁵⁸⁵ Genèse, 7, 10-12, in *Traduction œcuménique de la bible*.

grande variété de surfaces. C'est que la ligne, pour les Yoruba, est symbole de civilisation. Comme le note Jager, le mot civilisation se traduit d'ailleurs pour eux par *ilaju*, signifiant : « a face with lined marks »⁵⁸⁶, alors qu'un champ cultivé se désigne comme « earth that has lines upon its face »⁵⁸⁷. L'auteur observe de plus que le même verbe est employé par la tribu pour désigner les actions de marquer un visage, ouvrir de nouveaux chemins dans la forêt ou marquer de nouveaux territoires : « O sa kere; o sako »⁵⁸⁸ se traduit par « he slashes the marks, he clears the bushes »⁵⁸⁹.

It's not just their statues, pots and so on that Yoruba incise with lines: they do the same with their faces. Lines in varying depth, direction and length, sliced into their cheeks and left to scar over, serve as a means of lineage identification, personal allure and status expression⁵⁹⁰.

L'action de marquer d'un trait, ici, est donc associée à l'acte civilisateur de créer un ordre humain, qui s'inscrit dans la suite de l'ordre offert par le divin, dans le désordre sauvage de la nature⁵⁹¹, et tout comme c'est la ligne du chemin qui ouvre un nouveau territoire, c'est aussi la marque sur le visage du Yoruba qui ouvre celui-ci à la communauté.

Dans un sens similaire mais par l'emploi d'un symbolisme différent, Van Gennep souligne que c'est parfois le changement de nom qui devient la marque de l'entrée dans un nouveau clan.

⁵⁸⁶ Bernd Jager, « Of Masks and Marks, Therapists and Masters », *Journal of Phenomenological Psychology*, vol. 21, no 2, 1990, p. 172.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁹⁰ Clifford Geertz, *Local Knowledge : Further Essays on Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books, 1983, p. 98; cité dans Jager, *Of Masks and Marks, Therapists and Masters*, p. 172.

⁵⁹¹ Jager, *Of Masks and Marks, Therapists and Masters*, p. 172.

Chez les Lekugnen de la Colombie-Britannique, il y a quatre classes : des chefs (héréditaire), des nobles (héréditaire), des roturiers et des esclaves; il y a endogamie de classe, protocole rigide pour la vie quotidienne (place à table, etc.). L'appartenance à telle ou telle classe se marque par le nom, d'où la cérémonie de la dénomination, toujours postérieure aux cérémonies de la puberté. Le père organise un grand festin ; tous les invités étant réunis, il conduit son fils, accompagné des parrains, sur le toit de la maison (l'intérieur est creusé dans le sol), puis chante et danse l'un des chants et danses de la famille. Puis vient une distribution de cadeaux au nom des ancêtres. Le père demande à une quarantaine de hauts nobles de servir de témoins. Deux chefs âgés s'avancent, ayant entre eux le jeune homme, et le plus vieux proclame à haute voix le nom et les titres de celui des ancêtres que le père désire donner à son fils; ce sont d'ordinaire ceux du grand-père. Le consentement des assistants s'exprime par des battements de mains et des cris. (...) Puis vient le repas en commun et le jeune homme n'est plus connu que sous le nom et le titre ainsi acquis⁵⁹².

Le nouveau nom de l'initié sert donc ici de marque qui lui permet d'être reconnu par un nouveau groupe d'appartenance et agrégé à celui-ci. Par ailleurs, nous reconnaissons encore une fois dans cette cérémonie que c'est par l'aide des anciens que l'initié accède à une nouvelle vie. Et c'est parce que cette nouvelle vie, ce nouveau rôle, ce nouveau nom est reconnu par toute une communauté – dont l'importance est attestée ici par le très grand nombre de témoins – que le rite de passage est complété et que l'initié devient véritablement cet Autre qui s'inscrit dans la suite de ses ancêtres.

Le néophyte des sociétés religieuses qui a quitté son groupe initial d'appartenance est donc *marqué* du signe de l'initiation et *transformé* par celle-ci. Il revient maintenant vers la société, où il sera agrégé à un nouveau groupe, s'installera dans une nouvelle demeure, s'appropriera ses nouvelles fonctions. L'enfant qui a quitté la maison de sa mère n'est donc plus, c'est un homme qui revient habiter parmi les hommes; la jeune femme nubile qui est partie de chez sa famille avant son mariage revient, une fois la

⁵⁹² Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 143-144.

cérémonie complétée, s'installer dans une nouvelle demeure avec son époux; l'apprenti-chaman d'autrefois revient vers sa tribu avec le titre de chaman et s'installe dans une cabane en périphérie du village⁵⁹³. Dans tous les cas cependant, si l'initié marche à la rencontre de sa communauté, il est aussi nécessaire que cette communauté vienne à sa rencontre et reconnaisse que celui qui s'avance vers elle est un être nouveau. C'est en effet le groupe qui témoigne de la transformation ontologique de l'initié, c'est encore une fois l'Autre qui offre le sens et la vie nouvelle.

En quoi cette dernière étape du rite de passage religieux peut-elle nous aider à penser le dernier temps de la psychothérapie de la crise dans notre société contemporaine? Nous poursuivrons notre travail de comparaison homologique dans les paragraphes suivants, mais nous pouvons déjà envisager que c'est dans ces aspects que notre travail trouvera le plus de différences entre rituel religieux et psychothérapie contemporaine. Observons cependant d'abord en quoi notre société connaît encore aujourd'hui les rites d'agrégation.

10.2 Dernier temps de la crise : porter la marque de l'épreuve et être agrégé à une nouvelle communauté psychologique contemporaine

Certaines marques d'agrégation ont persisté dans notre culture contemporaine, que ce soit sur un registre physique ou, plus couramment, de façon symbolique. Plusieurs symboles sont par exemple associés à la complétion des études et à l'entrée dans un ordre professionnel. Les *titres* de maître ou de docteur, obtenus après les études de maîtrise ou de doctorat, de même que les titres de professions libérales – que l'on pense aux ingénieurs, aux architectes, aux avocats, aux médecins ou aux psychologues, par exemple – demeurent toujours aujourd'hui des *titres réservés*,

⁵⁹³ Voir le chapitre 6.

attribués uniquement à ceux ou celles ayant complété avec succès les études nécessaires à leur obtention. Ces titres se veulent entre autres un gage que celui qui les emploie s'est soumis à des études poussées quant à la poursuite de sa science ou de son art, mais aussi et surtout qu'il a été instruit sur les questions de morale et d'éthique propre à sa profession et a accepté de se conformer à un code de conduite pour le bien de la communauté au sein de laquelle il sera amené à intervenir. Ces études professionnelles, souvent longues, ardues et transformatrices pour celui ou celle qui les vit, pourraient d'ailleurs être pensées comme des rites de passages modernes. On concevrait alors le droit de porter le titre réservé comme l'étape finale de ce rite de passage, signant l'agrégation de celui qui l'a traversé à un groupe professionnel lié par l'éthique et le devoir social.

Outre le droit de porter un titre réservé, certains symboles d'une agrégation à un ordre professionnel ou à un nouveau groupe d'appartenance demeurent pourtant aujourd'hui physiques et visibles, par exemple lorsque l'initié se voit remettre un vêtement ou un bijou propre à ce groupe. Il est ainsi coutume pour les ingénieurs reçus dans leur ordre de se voir remettre une bague, qu'ils portent à l'auriculaire de leur main de travail, et qui se veut un rappel du code d'éthique et des responsabilités sociales inhérentes à la profession. Forcée d'acier au départ rugueux, elle se polit avec les années, évoquant la sagesse et l'expérience acquise avec le temps. Un symbole similaire se trouve chez les avocats, qui acquièrent au moment de leur accession à la profession la toge noire qu'ils porteront pour plaider. Dans une toute autre sphère, la bague de mariage demeure un symbole toujours reconnu de l'engagement des conjoints l'un envers l'autre et rappelle que celui ou celle qui la porte n'appartient plus au monde des célibataires, mais est entré dans le monde des gens mariés. Avec la popularité croissante du mariage civil cependant, la bague des jeunes mariés semble aujourd'hui avoir perdu, pour plusieurs, la symbolique religieuse qu'elle a eu autrefois, soit celle d'une alliance non seulement à un conjoint

ou au groupe des gens mariés, mais aussi à un dieu. Force est donc de constater que les symboles et rituels traditionnels sont moins nombreux qu'auparavant dans notre culture contemporaine, et qu'ils ont possiblement perdu une partie du sens qu'on leur accordait à l'origine. Notre société actuelle semble avoir délaissé la conscience d'une plus grande altérité en investissant des valeurs plus individualistes. En quoi ces observations s'appliquent-elles à la crise et la psychothérapie telle que nous la vivons aujourd'hui?

Il arrive parfois que la crise laisse ses marques et cicatrices sur le corps d'un individu, par exemple lorsqu'elle survient à la suite d'un accident ou d'une maladie. Ces marques de la crise ne sont cependant pas recherchées dans notre monde contemporain de la même façon qu'elles le sont dans les sociétés religieuses traditionnelles et c'est certainement l'une des différences majeures que nous pouvons observer entre ces deux mondes. Pourtant, la crise continue de laisser aujourd'hui ses marques sur le plan *psychique* d'un individu, bien que ces dernières cicatrices soient souvent moins visibles à tous. C'est en ce sens que Jager remarque, en comparant les rituels des sociétés religieuses à notre réalité contemporaine,

« These rituals make abundantly clear what often remains hidden for us in the West, namely, that the introduction into a wider society, or the attainment of success, intrinsically also wounds and separates and causes mourning. Success invariably leaves its *mark* upon us; as successful adults we are invariably *marked* man and woman; our growth in power draws us inexorably into an awareness of mortality »⁵⁹⁴.

Par ailleurs, si les marques de la crise sont aujourd'hui principalement psychiques et diffèrent en cela souvent des marques des sociétés religieuses, le besoin d'agrégation de nos contemporains qui traversent des crises, pourtant, n'est possiblement pas si

⁵⁹⁴ Jager, *Of Masks and Marks, Therapists and Masters*, p. 172.

différent de ce qu'il est pour l'homme religieux. Nous avons vu en effet avec Freud que la crise et le deuil sont marqués par un temps souffrant pendant lequel l'individu perd son intérêt pour le monde extérieur et sa capacité d'aimer⁵⁹⁵, et se résout par une capacité à réinvestir de nouveaux liens, de nouveaux objets d'amour⁵⁹⁶. Or, rappelons qu'Erikson postule que pour qu'une crise soit résolue, il faut aussi que les réussites de l'individu face à celle-ci soient reconnues d'une façon soutenue par les personnes-clés de son entourage : parents, conjoint, pairs⁵⁹⁷. Il est en cela suivi par les théoriciens contemporains, qui insistent sur l'importance des aspects sociaux, familiaux et culturels dans la résolution de la crise⁵⁹⁸. C'est bien ce chemin que suit Françoise dans *Trois temps après la mort d'Anna*. Alors que dans les premiers temps de la crise elle s'est d'abord isolée à Kamouraska, les paroles de sa fille – qui lui rappelle : « *Passes pas à côté de l'amour. L'amour c'est la vie et il faut vivre* »⁵⁹⁹ – la mènent à prendre conscience qu'elle doit maintenant retourner vers la vie sociale qu'elle avait temporairement tenue à l'écart, accepter, aussi, l'amour qu'Édouard lui offre. Mais c'est la capacité d'Édouard à la reconnaître et l'accueillir qui lui permet réellement d'embrasser cette nouvelle vie, ce *monde des possibles* tel que nous le décrit Catherine Martin. Insistons sur le fait que c'est bien ce double mouvement qui est réparateur pour Françoise et qui marque une étape symbolique importante de sa guérison : d'une part, elle-même accepte de quitter l'isolement qui était le sien et de se retourner vers le monde, vers la vie, vers un être qui l'aime. D'autre part, à son mouvement d'ouverture fait écho celui d'Édouard, qui vient à sa rencontre, la reconnaît malgré et avec les cicatrices psychiques de la souffrance qu'elle porte, et l'accueille avec amour telle qu'elle est désormais, mère endeuillée de la perte de son enfant et pourtant femme amoureuse.

⁵⁹⁵ Jacobi, « Travail de deuil », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 1865.

⁵⁹⁶ Jeammet, « Adolescence (Crise d' -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 26.

⁵⁹⁷ Erikson, *Adolescence et crise*, 328 p.

⁵⁹⁸ Jeammet, « Adolescence (Crise d' -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 28.

⁵⁹⁹ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

En quoi ce passage que traverse Françoise se reflète-t-il dans la façon dont nous travaillons la fin de la crise avec nos patients en psychothérapie? Si les marques de la crise sont aujourd'hui moins visibles, quelle est aussi la place de l'agrégation à un groupe de pairs au sein de la psychothérapie contemporaine? Nous ferons porter notre questionnement sur les marques et l'agrégation d'abord au sujet de la thérapie individuelle, puis au sujet de la thérapie de groupe.

10.3 Thérapie individuelle et agrégation

Nous avons vu dans nos chapitres précédents que le thérapeute fait figure d'Autre pour le patient. Il représente toute la communauté humaine, et par le transfert, le patient met en scène avec lui, dans le microcosme de la psychothérapie, ce qu'il rejoue à une plus grande échelle dans sa vie quotidienne. Par ailleurs ce patient, en interrogeant en thérapie les enjeux profondément existentiels que sont le choix d'un partenaire de vie, d'une carrière ou d'une vie familiale, en pleurant les deuils que sont la perte de la santé, la fin d'un emploi ou le décès de ses parents, amène aussi son thérapeute à revivre pour lui-même ces interrogations existentielles. En cela, nos contemporains ne sont pas différents des hommes des sociétés religieuses traditionnelles et nous devons tous, tour à tour, rencontrer les crises existentielles qui font et défont notre vie humaine. Même lorsqu'elle se fait par des rencontres individuelles, la thérapie engage donc toujours non seulement le client, mais aussi son thérapeute, qui représente toute la communauté humaine. Pour cette raison, on peut espérer que ce thérapeute accueille et reconnaisse chez son patient les changements qui ont été vécus au sein de la crise, l'émergence de sa « nouvelle persona », et que la fin de la thérapie soit un processus partagé et honoré entre eux. Nous pouvons penser que c'est souvent le cas, symboliquement, lorsque dans le cadre de rencontres de fin de thérapie, patient et thérapeute prennent le temps de nommer et d'accueillir les marques du passage de la crise et d'observer comment elle a permis la naissance à un

nouveau monde pour le patient. Mais qu'en est-il concrètement hors des murs du bureau thérapeutique? Le patient trouve-t-il chez ses pairs une reconnaissance des changements qu'il a vécus?

Il existe un sous-groupe, déjà mentionné, pour lequel il est possible et probable que la complétion d'une psychothérapie ou d'une analyse individuelle soit reconnue par les pairs : il s'agit du groupe formé des futurs thérapeutes, psychologues ou psychanalystes, qui acceptent de se soumettre à la thérapie ou l'analyse didactique. En effet, la complétion d'une analyse didactique étant généralement la condition *sine qua non* pour la poursuite d'une carrière d'analyste, ce passage a le potentiel d'être reconnu par l'ensemble de la communauté des psychanalystes ayant poursuivi le même parcours, du fait même que cette complétion donne accès à la profession. À un degré moins officiel, la complétion d'une psychothérapie ou d'une formation de psychothérapie avancée, chez des psychologues d'autres approches thérapeutiques, pourra certainement trouver crédit auprès de pairs qui pourraient en être informés. Dans le cas le plus formel, l'accession à un titre professionnel servira donc de marque officielle qui désigne le passage de l'épreuve et son succès. On peut donc penser que ce passage sera parfois honoré entre proches, mais il nous paraît malgré tout qu'il sera le plus souvent gardé discret, et rarement annoncé et célébré de façon préétablie ou officielle par un grand nombre d'individus.

Par ailleurs, outre cette petite communauté thérapeutique que nous venons de donner en exemple, il n'existe pas à notre connaissance, en psychothérapie individuelle, de rituel formel et reconnu permettant au patient de célébrer avec l'ensemble de sa communauté la fin du passage thérapeutique.

Nous notons donc cette différence entre psychothérapie analytique classique et rite de passage : bien que le clinicien représente symboliquement toute la communauté

humaine, il reste que la thérapie analytique a d'abord été conçue par Freud dans un dispositif individuel. Le rite de passage à l'opposé, même s'il se vit parfois sur le mode individuel, se reconnaît et se célèbre toujours, dans sa phase post-liminaire, sur un mode collectif. C'est peut-être dans cette distance entre individualisme et collectivité que se marque le plus le fossé entre notre société contemporaine et celle des sociétés religieuses. Dans la thérapie individuelle, nous perdons certainement la possibilité d'une rencontre sociale qui puisse régénérer le sens de notre société toute entière. Ce n'est pas pour dire que la possibilité d'une telle régénération collective n'existe pas autrement. Il est possible qu'elle se rencontre dans la thérapie de groupe, et nos prochains paragraphes seront consacrés aux marques et agrégations au sein de ces thérapies.

10.4 Thérapie de groupe et agrégation

Il existe certainement quelques situations thérapeutiques de groupe, dans notre société contemporaine, au sein desquelles le passage de celui qui a vécu une crise est reconnu par une communauté. Nous en trouvons d'emblée un exemple chez les groupes thérapeutiques qui se sont formés selon la structure des douze étapes, soit les groupes d'*Alcooliques Anonymes (A.A.)* et leurs variations (*Narcotiques Anonymes*, *Outremangeurs Anonymes*, *Dépendants Affectifs Anonymes*, etc.). Ces groupes sont reconnus pour avoir cette particularité de placer un fort accent sur l'entraide et la reconnaissance entre pairs. Il est d'ailleurs traditionnel, pour celui ou celle qui participe à ces groupes et accomplit différents progrès dans sa sobriété, de se voir remettre une marque, un symbole de l'épreuve vécue et du travail accompli : de petits jetons métalliques soulignent un jour puis un, trois, six, neuf mois de sobriété, un gâteau vient par la suite souligner la date anniversaire de l'arrêt de la consommation : ces marques concrètes nous évoquent facilement celles du rite de passage. Au sein de ces groupes, ce sont d'ailleurs aussi les anciens, ceux qui ont vaincu la dépendance,

qui initient les nouveaux venus et les accueillent dans une vie nouvelle. Cependant, ce « passage » d'une vie à une autre ne reste reconnu que par une minorité : en effet, les règles de confidentialité au sein des membres du groupe ont pour conséquences que celui qui franchit l'épreuve de l'arrêt de la consommation est reconnu par son groupe de pairs, mais moins par la communauté plus large auquel il appartient aussi dans sa vie quotidienne.

L'importance de la communauté est aussi mise en lumière dans le cas des thérapies de groupe telles qu'elles sont offertes aujourd'hui dans les hôpitaux ou autres institutions publiques ou privées. En effet, ces thérapies accordent une place centrale à ce que le travail thérapeutique de chacun soit reconnu par les autres patients et l'ensemble des thérapeutes. Le psychanalyste et existentialiste Irvin D. Yalom⁶⁰⁰ recense les impacts de ce travail de groupe sur les patients et regroupe ces impacts en 11 facteurs, pertinents pour notre étude. Il note d'abord ainsi que la possibilité pour les patients d'expérimenter *l'appartenance à un groupe de pairs* éprouvant les mêmes difficultés – que celles-ci soient liées à une condition pathologique ou propre à la condition existentielle humaine – leur permet de prendre conscience de *l'universalité* de leur condition de souffrance et d'en éprouver du soulagement. Il suggère ensuite que la thérapie de groupe offre l'opportunité pour ses membres d'expérimenter une *catharsis*, c'est-à-dire de vivre l'expression de sentiments conscients et inconscients amenant l'expérience de changement sur un plan émotif et non seulement intellectuel. Par extension, la thérapie de groupe permet aussi d'*aborder des réalités existentielles* propres à tous, telles la mort, la solitude, la liberté et le sens de la vie, qui peuvent être source de profondes angoisses lorsqu'explorées individuellement. L'auteur propose aussi que le fait d'aborder ces souffrances existentielles avec d'autres, sans en diminuer la gravité, permet d'en

⁶⁰⁰ Irvin D. Yalom, *The Theory and Practice of Group Psychotherapy*, New York, Basic Books, 1970, 398 p.

partager le poids et de ce fait, permet aux patients de trouver réconfort et apaisement. Par ailleurs, le fait que chaque membre du groupe se trouve à un temps différent de la traversée de sa crise, de son deuil, de ses souffrances ou de sa guérison permet à ceux qui éprouvent plus de souffrances, en voyant d'autres se porter mieux, *d'éprouver l'espoir* de voir leurs propres souffrances éventuellement faire sens et diminuer.

Yalom suggère de plus que la thérapie de groupe *recrée un environnement familial symbolique*, au sein duquel il devient possible de rejouer et de réparer les difficultés familiales passées. Par le biais du transfert en effet, les thérapeutes sont souvent vécus comme figures d'autorité parentale et les autres membres du groupe comme autant de frères et sœurs désireux d'obtenir l'amour et l'attention de ces derniers. En adoptant une attitude bienveillante, en élaborant leurs rétroactions de façon non critique et supportante, les thérapeutes qui travaillent dans ce contexte offrent aux patients de puissantes possibilités de réparations thérapeutiques. Ils leurs présentent aussi des modèles de communication différents de ce que ces patients peuvent avoir connu jusqu'alors, et les pairs du groupe procurent à chacun un reflet juste et une rétroaction utile quant à l'impact de différents comportements sur les autres. Ceci offre à tous les membres l'opportunité de faire différents *apprentissages interpersonnels*, dont *l'apprentissage vicariant de comportements adéquats* en société et *l'amélioration de leurs habiletés sociales*. Ce faisant, chacun expérimente aussi qu'il peut être aidant pour les autres : source de valorisation et opportunité de développer son estime personnelle, cette entraide mutuelle offre à chacun la possibilité de développer *l'altruisme* et d'éprouver le bonheur qui vient du souci et de l'aide que l'on procure à autrui. Comme nous le verrons dans nos prochains paragraphes, ces différents facteurs notés par Yalom ne sont pas sans évoquer pour nous tout le processus de transformation propre au rite de passage dont nous avons discuté jusqu'ici.

10.5 De la phase post-liminaire du rite de passage à la fin de la thérapie

La première partie de ce chapitre nous a permis d'observer comment, dans les sociétés religieuses, la phase post-liminaire se traduit d'abord par l'inscription d'une cicatrice rituelle ou d'un signe qui s'inscrit sur le corps de l'initié, dans son habillement, ou dans son nom. Ce symbole signifie que l'initié a connu dans sa chair la marque de la culture, et il permet que ce dernier soit reconnu par la communauté à laquelle il appartiendra désormais et agrégé à cette communauté. Notre travail de comparaison nous a ensuite permis d'observer comment, s'il existe toujours des marques d'agrégation dans notre société contemporaine, celles-ci se montrent plus subtiles et elles ont souvent perdu une part de leur signification. Elles sont d'ailleurs reconnues par de plus petits groupes, de plus petites communautés. Dans les circonstances de la thérapie analytique individuelle qui nous a principalement intéressée jusqu'ici, nous avons fait remarquer qu'un seul individu est témoin de ces passages contemporains, et les marques que laissent la crise sont généralement psychiques plutôt que physiques. Par contre, nous avons observé que ce thérapeute représente toujours, pour le patient, un grand Autre, symbole et représentant de toute la communauté des hommes, et que le patient trouve sens et réconfort auprès de lui en apprenant qu'il partage avec d'autres les blessures du deuil qui sont le lot de notre humanité. Nous avons nommé que nous pouvons souhaiter que ce thérapeute puisse accueillir et reconnaître les transformations et les changements que celui-ci a vécus dans le dernier temps de la thérapie individuelle de la crise. Nous avons cependant reconnu que, dans le cadre de la thérapie individuelle et au contraire du passage par la phase post-liminaire du rite de passage, il est rare que l'entourage du patient célèbre avec lui sa transformation.

Notre étude de la thérapie de groupe nous permet plus de rapprochements entre celle-ci et la phase post-liminaire du rite de passage. En effet, nous avons vu que Yalom

souligne l'importance accordée dans la thérapie de groupe à l'universalité des souffrances propres à notre condition humaine, le réconfort trouvé dans le fait de partager ces souffrances avec d'autres, le fait de pouvoir rejouer auprès d'eux les enjeux du passé. Ces facteurs font tous écho pour nous à l'universalité du partage de la souffrance trouvée par les initiés au cours du rite de passage. Le fait de trouver auprès d'autres patients et thérapeutes – souvent plus âgés, plus anciens ou plus avancés sur une voie de guérison – de nouvelles résolutions menant vers une nouvelle vie et une nouvelle façon de ressentir, de comprendre et d'agir vont aussi dans le sens des traits propres au rite de passage. Encore une fois cependant, nous pouvons penser que la reconnaissance offerte par ces autres et le partage vécu au cours d'une expérience thérapeutique de groupe reste le privilège de ce groupe : l'accueil des changements vécus par un patient ne se fait souvent qu'au sein de la petite communauté thérapeutique et non par toute la communauté globale à laquelle il peut appartenir dans sa vie quotidienne.

Force est donc de constater qu'il existe peu de situations au sein desquelles les transformations vécues par l'individu qui a traversé la crise sont célébrées, reconnues et marquées de façon officielle par les membres de sa communauté élargie après son passage par la thérapie. C'est donc peut-être ici que nous notons la plus grande différence entre la façon beaucoup plus individuelle dont nous abordons la crise dans notre psychothérapie contemporaine et la façon très communautaire dont se termine le rite de passage au sein des sociétés religieuses. Notre prochaine et dernière partie se penche sur quelques pistes offertes par l'étude des religions pour traduire ce phénomène.

10.6 Un regard religieux contemporain sur la distance entre rite de passage et psychothérapie de la crise

Nous avons posé comme hypothèse de départ à ce travail qu'il existait une réelle homologie de structure entre la compréhension et la résolution de la crise telle que nous l'offraient, d'une part, la religion et le rite de passage et, d'autre part, la psychologie psychanalytique. Notre travail de comparaison nous a effectivement permis de dégager de grandes similitudes, malgré de nombreuses nuances, entre ces deux approches. Nous constatons cependant maintenant une divergence plus importante entre la façon dont est vécue la phase post-liminaire du rite de passage et la façon dont se termine la thérapie contemporaine. Comment penser cette divergence? Comment comprendre que dans la thérapie d'aujourd'hui, l'agrégation qui marque la fin d'un passage ne se fasse plus au sein de grandes communautés mais plutôt de façon individuelle ou – au mieux – au sein de petits sous-groupes? Ménard⁶⁰¹, qui s'intéresse au phénomène religieux actuel à travers la multiplicité de ses formes explicites et implicites, fait ressortir certaines caractéristiques de la religiosité contemporaine qui nous offrent des pistes de réflexion à ce sujet.

Reprenant les termes de Jean-François Lyotard, l'auteur désigne d'abord comme « *effritement des « grands récits* »⁶⁰² le fait que la religiosité de notre époque se caractériserait par le recul des grands mythes — ceux qui rassemblaient jusqu'à quelques décennies passées des sociétés entières — au profit de nouveaux récits beaucoup plus nombreux, mais aussi beaucoup plus modestes, et qu'il nomme *micromythologies contemporaines*. Il observe ainsi que les mythes proposés par les grandes religions — le christianisme, entre autres, dans la société occidentale — auraient cédé la place à d'autres, plus personnels, éclatés, fragmentés et souvent composites. Il propose que nos contemporains chercheraient ainsi

⁶⁰¹ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, 230 p.

⁶⁰² Voir : Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, 109 p.

de moins en moins « la » vérité – unique et exclusive, éclipsant toutes les autres – et bien davantage « une » manière de dire le sens (du monde, de la vie), une manière parmi d'autres, compatible et – on le verra plus loin – *combinable* avec d'autres⁶⁰³.

Ces micromythologies contemporaines auraient comme caractéristique intrinsèque leur caractère extrêmement éphémère, l'engouement qu'elles suscitent durant souvent quelques semaines ou quelques mois⁶⁰⁴. Pourtant, sans qu'elles possèdent le capital de références et de symboles des grandes religions instituées et historiques, on pourrait tout de même y retrouver les éléments essentiels du mythe, au sens où ce dernier est défini comme récit sacré et porteur de sens⁶⁰⁵.

Pour un nombre assurément limité mais tout de même considérable de nos contemporains, ces phénomènes jouent bel et bien le rôle dévolu au mythe dans le sens le plus classique et le plus traditionnel du terme – soit, encore une fois, en racontant une histoire sacrée d'origines fondatrices et en fournissant par là même un certain nombre de « modèles » et de directions pour l'action⁶⁰⁶.

Par ailleurs et dans la suite de Maffesoli⁶⁰⁷, Ménard note que ces micromythes rejoindraient souvent un groupe d'individus, permettant d'attribuer à cette religiosité un caractère *tribal* :

on entendra ici une forme de socialité ou d'*être-ensemble* typique de la postmodernité, mouvante et non exclusive, oscillant entre l'individualisme et la masse, davantage fondée sur l'affectif et les affinités identitaires que sur la rationalité et les identités préétablies⁶⁰⁸.

⁶⁰³ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 152.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 153.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 156.

⁶⁰⁷ Voir : Michel Maffesoli, *Le temps des tribus : Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988, 226 p.

⁶⁰⁸ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 161.

Ce seraient donc les expériences affectives de groupe, au sens le plus large du terme, qui seraient généralement à la base des ritualités contemporaines et des nouveaux rassemblements qu'elles suscitent.

De plus, Ménard note que l'appartenance à ces groupes ne serait en aucun cas exclusive. Au contraire, ces mouvements seraient marqués par *l'éclectisme* des membres de notre société face à la religion, permettant à leurs adeptes de passer facilement d'une mythologie à une autre. On remarquerait « le fait de tenir à *choisir* soi-même (...) les valeurs, les croyances et les types de comportements auxquels on adhère, plutôt que de se les voir imposer par une institution ou par quelque autre instance d' " autorité " »⁶⁰⁹. L'auteur y voit que sans être disparus totalement, les grands mythes des siècles passés seraient employés par tout un chacun « à la carte »⁶¹⁰, dans un contexte délié de ses attaches historiques et institutionnelles, pour être combiné avec d'autres aspects, d'autres références philosophiques et d'autres symboles de différentes religions. Bien que l'assimilation de nouveaux éléments culturels à une grande religion instituée soit chose courante dans l'évolution des grandes religions, la nouveauté propre à notre époque serait de voir cet enchevêtrement religieux se faire de façon courante et dans un choix conscient et délibéré.

Finalement, l'auteur remarque que dans la suite de l'effritement des grands récits, notre société se trouverait aussi face à une forme d'inversement du rapport entre mythe et rituel. En effet, alors que dans les religions traditionnelles le rituel trouve sa raison d'être dans le mythe dont il tire sa forme et son déroulement et autour duquel il se bâtit, l'auteur observe que dans la religiosité contemporaine, ce rapport aurait

⁶⁰⁹ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 156.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 156.

tendance à s'inverser : ce sont les pratiques rituelles qui seraient aujourd'hui souvent à l'origine d'une histoire mythique :

L'effritement des grands récits et leur désancrage par rapport aux institutions qui en étaient traditionnellement les gardiennes semblent avoir souvent pour effet d'inverser en quelque sorte la séquence. Comme si, de plus en plus, désormais, des pratiques diversement ritualisées (« pontifiées ») étaient, pour ceux qui s'y adonnent, à l'origine de nouveaux petits récits, de micromythes individuels ou collectifs plus ou moins élaborés⁶¹¹.

À nouveau, on note que ces micromythologies s'adresseraient souvent à quelques individus ou de petits sous-groupes.

De façon intéressante, les différentes observations de Ménard sur le phénomène religieux contemporain nous permettent non seulement de tenir compte des différences qui ressortent dans cette dernière partie de notre comparaison entre la phase post-liminaire du rite de passage et de la psychothérapie de la crise, mais aussi d'en renforcer les similitudes. En effet, ces observations nous incitent à poser un bref regard historique sur la naissance et l'évolution de la psychanalyse et à observer qu'il est possible que celle-ci se soit bel et bien développée au cours des dernières décennies selon la forme d'un modèle mythique et religieux, mais un modèle religieux dont les manifestations contemporaines sont sujettes aux mêmes enjeux que les diverses formes de ritualités propres à notre époque.

Pour mieux étayer cette dernière hypothèse, revenons brièvement à la création de la psychanalyse, que nous avons déjà évoquée au chapitre 7. Rappelons comment, alors qu'au départ Freud agit toujours comme médecin neurologue en prodiguant des traitements physiques à ses patients, c'est au contact de Josef Breuer qu'il se tourne

⁶¹¹ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 158-159.

en 1889 vers la thérapie verbale. Avec son collègue, il rencontre la patiente Anna O.⁶¹² qui leur ordonne de la laisser faire son « *chimney sweeping* »⁶¹³, ce qui leur permet de laisser soudain place à l'émergence et au déploiement des aspects inconscients de son discours. Nous avons proposé que cette expérience, qui fonde le début de la méthode psychanalytique, peut aussi être pensée comme une *première hiérophanie psychanalytique*. C'est de fait à la suite de cette rencontre que Freud passe d'une méthode médicale centrée sur le corps de ses patients à la cure type par la parole. Nous avons dit que ce changement d'attitude thérapeutique se manifeste aussi pour lui par un changement de son cadre de pratique, alors qu'il abandonne son cabinet de médecine en 1891 pour installer un nouveau bureau de consultation qui se rapproche désormais du salon privé. Ce lieu mythique, nous l'avons décrit comme un « *archétype-lieu de la psychanalyse* »⁶¹⁴ : il loge le fauteuil de Freud, le divan sur lequel il fait étendre ses patients, nombre de livres et de tapis ainsi qu'une impressionnante collection d'œuvres d'art et d'antiquités qui compte, à la fin de la vie du père de la psychanalyse, pas moins de deux mille cinq cents pièces⁶¹⁵. Nous savons qu'il y a donc naissance concomitante, pour Freud, d'une nouvelle pratique centrée sur la parole et l'association libre – avec ses règles et son cadre particulier – et d'un nouveau lieu de pratique. Malgré le passage du temps, nous avons vu que lorsqu'un thérapeute aménage aujourd'hui son bureau de thérapie, il le fait encore en respectant le cadre d'abord instauré par Freud, et reconnaît ce faisant que c'est cette forme première de rencontre qui a permis l'émergence de la « *hiérophanie psychanalytique* ».

⁶¹² Bourgeault et Jager, *Le cabinet du Dr. Freud*, p. 16; Mijolla, « Anna O. (Cas -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 113-114.

⁶¹³ Mijolla, « Anna O. (Cas -) », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 113-114.

⁶¹⁴ Bourgeault et Jager, *Le cabinet du Dr. Freud*, p. 16.

⁶¹⁵ Ingrid Scholz-Strasser « Berggasse 19, Wien IX », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 202.

Évidemment, cette « hiérophanie » qui est celle de Freud ne laisse pas qu'en héritage un simple cadre physique et clinique. Freud est un auteur prolifique, et jusqu'à la fin de sa vie, il cherche par son élaboration théorique à nommer, décrire et comprendre ce nouveau phénomène qu'est pour lui l'inconscient. Nous suggérons ainsi que ses nombreux écrits peuvent être pensés comme un nouveau langage, de nouveaux récits mythiques tâchant de rendre visible cet inconscient qui, comme le sacré, échappe d'abord à la possibilité de se dire. Nous savons déjà que Freud, pour décrire l'inconscient et ses effets, emprunte d'ailleurs lui-même à différents mythes, par exemple en décrivant le *complexe d'Œdipe* ou le *complexe d'Électre*. Bon nombre des œuvres d'art et des antiquités qui ornent son bureau thérapeutique puisent d'ailleurs elles aussi au langage mythique, comme l'observe le photographe Engelman qui immortalise ce cabinet de consultation:

Dans son mémoire, Engelman (1976) rapporte avoir été bouleversé par la profusion d'éléments anciens qui occupent son cabinet. (...) Dans ce sens, la salle de consultation expose des créatures mythologiques par lesquelles s'amalgament des corps différents. On y aperçoit entre autres des statuettes mi-femme mi-oiseau, des figurines de Neith l'Égyptienne, déité guerrière mi-homme mi-femme, et de Centaure, être mi-homme mi-cheval. De plus, à côté de toutes ces divinités, un buste de citoyen romain, représentant de la conscience civilisée, trône sur un piédestal. Sur des toiles, des lions attaquent des cygnes et des rhinocéros confrontent des aborigènes africains (Ransohoff, 1976). Ainsi, à travers ces objets symboliques, l'altérité est incluse dans des couples unifiés : le terrestre s'unit à l'aérien, l'humain rejoint l'animal et le déifié, le mortel rencontre l'immortel, le masculin s'accorde au féminin. Ce grand nombre d'antiquités de figurines, de livres et d'images merveilleuses rattache l'espace psychanalytique aux salons du dix-huitième et aux cabinets de curiosités des seizième et dix-septième siècles⁶¹⁶.

Il semble donc que Freud lui-même, bien qu'il se dise athée, reconnaisse la portée symbolique de l'héritage culturel et mythique qui est le sien. Si son but, au moment

⁶¹⁶ Bourgeault et Jager, *Le cabinet du Dr. Freud*, p. 17.

de la naissance de la psychanalyse, est d'expliquer ces mythes par la nouvelle science qu'il tente de fonder, nous pouvons aujourd'hui penser au contraire que loin de réduire à sa seule discipline les mythes auxquels il s'est intéressés, il a finalement puisé à leur source pour illustrer la psychanalyse. Ce faisant, il semble que la psychanalyse a illustré par un nouveau langage et des récits revisités ce que d'autres avaient éprouvé dans le passé comme l'expérience du sacré et du profane.

Nous proposons donc que la psychanalyse d'aujourd'hui s'offre encore, pour nos contemporains, comme un récit sacré et porteur de sens, racontant les origines fondatrices de l'émergence de l'inconscient en thérapie, et fournissant un certain nombre de « modèles » et de directions pour l'action thérapeutique⁶¹⁷. Nous croyons ainsi que les quelques aspects de la fondation de la psychanalyse freudienne que nous venons d'observer – c'est-à-dire l'existence d'une expérience première et « hiérophanique » de l'émergence de l'inconscient dans la cure par la parole, l'élaboration de cette expérience première par Freud en de multiples récits théoriques et la création d'un cadre clinique rituel visant à offrir une voie pour réaccéder à cette expérience – correspondent bien aux traits que Ménard décrit comme ceux d'une *micromythologie*. Il est de fait possible qu'avec le recul du christianisme, la psychanalyse se soit établie comme une nouvelle mythologie ou *micromythologie*, dans un sens similaire par lequel on a souvent suggéré que la « Science » et la « Raison » ont pu constituer de nouveaux mythes modernes⁶¹⁸.

Par ailleurs et sans diminuer la portée du rapprochement que nous venons de faire entre psychanalyse freudienne et religion, il nous semble aussi tout à fait possible que la psychothérapie psychodynamique puisse faire office de phénomène religieux même pour nos contemporains qui consultent un thérapeute sans connaître le passé

⁶¹⁷ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 155-156.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 152.

historique et théorique de la psychanalyse. En effet, Ménard suggère que le phénomène religieux contemporain est marqué par le désancrage des pratiques rituelles de leurs récits mythiques traditionnels, avec la conséquence que ces pratiques donnent parfois naissance, chez ceux qui les vivent, à de nouveaux micromythes « individuels ou collectifs plus ou moins élaborés »⁶¹⁹. Or, en raison du cadre très ritualisé de la psychothérapie, il nous apparaît possible, comme nous l'avons évoqué au chapitre 7, que de répéter chaque semaine les mêmes gestes, à la même heure et au même endroit, et de ré-explore chaque fois les mêmes récits chargés affectivement, participe à créer chez les patients une empreinte sacrée, petite histoire mythique personnelle ou partagée avec ceux qui l'auront vécue. Certains référeront par exemple aux mois ou aux années pendant lesquelles ils se sont rendus en psychothérapie individuelle comme à « des années douloureuses mais transformatrices », à une « période charnière » ou un « point tournant au cours de leur vie ». Ceux qui auront connu la thérapie de groupe évoqueront leurs « frères d'armes » ou leur « nouvelle famille » en parlant des autres membres du groupe. Sans qu'ils puissent toujours identifier explicitement les aspects fondateurs de ces événements, nombreux sont donc ceux qui tenteront de traduire la sacralité de ce temps de thérapie dans leur vie.

Ces derniers aspects de la thérapie individuelle et de groupe rejoignent le caractère *tribal* du phénomène religieux contemporain que nous décrit Ménard, et la façon dont ce phénomène se meut entre l'individualisme et la masse, rejoignant un groupe d'individus principalement pour des motifs affectifs et des affinités identitaires plutôt que sur des bases rationnelles ou des identités préétablies⁶²⁰. Il nous semble en effet que l'adjectif *tribal* décrit avec justesse la complexité de l'agrégation au sein de la thérapie contemporaine, comme nous en avons décrit les nuances dans ce présent

⁶¹⁹ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, p. 145-166.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 161.

chapitre. Elle nous permet de penser, par exemple, à la fois à la façon dont certains étudiants en psychologie, suivant chacun individuellement une psychothérapie, pourront trouver sens à partager entre eux leur expérience thérapeutique ou à la fois comment certains participants à un groupe de thérapie du type des *Alcooliques Anonymes*, alors qu'ils n'auraient dans la vie courante que peu d'affinités, pourront se reconnaître et s'accueillir dans les souffrances et les transformations qu'ils traversent et partagent.

Ces groupes thérapeutiques, dans leurs aspects tribaux, seront aussi marqués par les aspects *éclectiques* et *éphémères* qu'observe Ménard dans l'étude des phénomènes religieux contemporains. En effet, une fois la thérapie complétée, nombre de relations nouées entre les patients d'un groupe thérapeutique se défont. Souvent, c'est l'institution médicale qui a offert la thérapie qui l'encourage. En d'autres cas, le temps et l'intérêt éloignent les participants les uns des autres et chacun poursuit son propre parcours thérapeutique – ou spirituel – indépendamment des autres. Cette mouvance s'exerce parfois même *pendant* la thérapie, puisqu'il n'est pas rare de voir nos contemporains rechercher dans différents chemins parallèles des voies de guérison. On peut imaginer que des individus ne verront pas de contresens, par exemple, dans le fait de suivre à la fois une psychothérapie analytique et des enseignements bouddhistes, bien que ces deux approches puissent se traduire en pratiques fort différentes l'une de l'autre. Notons cependant que certains instituts thérapeutiques, en acceptant des patients en thérapie, interdisent fréquemment les pratiques multiples et la fréquentation de différents thérapeutes, afin d'éviter que les patients, en cherchant en de trop nombreux endroits en même temps une voie de salut, en viennent à éviter constamment de prendre contact avec leurs souffrances et ce faisant, ne puissent jamais parvenir à y trouver un sens.

En résumé, ce bref regard sur l'évolution historique de la psychanalyse, de sa naissance jusqu'à nos jours, nous permet de suggérer qu'en tenant compte des observations de Ménard quant à la religiosité contemporaine, cette approche peut tout de même être pensée comme un modèle mythique adopté par les contemporains de Freud et toujours vécue aujourd'hui comme un micromythe pour ceux qui traversent le rituel thérapeutique. Ceci ne diminue en rien la différence qui existe entre la façon dont la crise a pu être vécue de façon très communautaire au cours du rite de passage dans les sociétés religieuses plus traditionnelles, et la façon dont elle se vit et se résout aujourd'hui de façon plus individuelle ou en petits sous-groupes au sein de la psychothérapie. Mais cela nous permet d'envisager notre travail de comparaison dans un contexte religieux et social plus global, nous permettant d'émettre l'hypothèse qu'avec le recul historique du christianisme en Occident au cours des dernières décennies, la psychanalyse – comme d'autres mouvements plus ou moins implicitement ou explicitement spirituels – a pu s'offrir et s'instituer comme un espace mythique où hommes et femmes pouvaient reprendre contact avec le Sacré et trouver un rituel pour y accéder. Loin de s'inscrire dans un mouvement de *révolution* avec le discours religieux qui la précédait, l'approche psychanalytique semble dès lors s'être inscrite dans un mouvement de *continuité* avec ce discours, même si cette continuité s'est parfois ignorée en employant un nouveau langage. À nouveau, il nous semble que nos dernières observations viennent renforcer notre hypothèse qu'il existe une réelle homologie de structure entre la vie religieuse et la psychologie analytique.

Nous avons donc vu dans ce chapitre que la dernière phase du rite de passage est celle de l'agrégation, du retour vers la communauté. En des termes religieux, ceci signifie que pour qu'un passage soit complété, il faut à la fois que l'initié retourne à sa communauté, mais aussi que cette communauté reconnaisse ce passage et accueille l'initié comme un être nouveau, transformé. Généralement, cette reconnaissance est possible parce que l'initié, pendant le rite, a reçu une marque corporelle, un titre ou

un nom qui le rendent semblable pour toujours aux membres du groupe auquel il appartiendra désormais. Si ces marques ou ces changements de noms sont moins fréquents dans notre société contemporaine, nous avons identifié quelques situations au sein desquelles elles se produisent pourtant encore aujourd'hui, entre autres dans l'agrégation à un ordre professionnel ou dans le mariage, par exemple. Nous avons cependant noté que les communautés de notre société contemporaine adressent généralement peu la fin du rituel thérapeutique. En effet, dans un monde devenu plus individualiste, il semble que la reconnaissance par une communauté de pairs soit, au mieux, l'apanage d'un petit sous-groupe. Nous avons donc observé les caractéristiques recensées par Yalom dans la thérapie de groupe et comparé celles-ci à celles du rite de passage, mais avons remarqué que ces spécificités sont rarement attribuables à la thérapie individuelle. Il n'y a en effet pas aujourd'hui de reconnaissance officielle offerte par la communauté du passage qu'un individu vient d'effectuer. Le thérapeute demeure plutôt seul témoin officiel de ce passage, mais représente en cela toute la communauté des hommes, rappel que le patient a trouvé sens et réconfort dans la possibilité de partager avec d'autres les blessures et le deuil qui sont le lot de notre humanité. C'est aussi le cas d'Édouard, dans *Trois temps après la mort d'Anna*, qui se montre capable de reconnaître le passage vécu par Françoise et de l'accueillir avec les cicatrices psychiques de ce passage, mais aussi de l'aider à entrer dans une nouvelle vie et une nouvelle relation amoureuse. La réalisatrice Catherine Martin, en choisissant de clore son film au printemps, illustre symboliquement, d'ailleurs, la nouvelle vie qui renaît en Françoise. On peut espérer que le thérapeute d'une thérapie individuelle, de même, sache marquer avec son patient la fin du passage de la crise et pointer vers la nouvelle vie qui naît en lui. Pour mieux comprendre la distance qui existe entre thérapie et société religieuse, nous nous sommes finalement attardés, en dernière partie de chapitre, à quelques caractéristiques proposées par Ménard pour traduire la religiosité contemporaine, dont la présence de micromythes tribaux, éphémères et éclectiques, ainsi que l'inversion du rapport entre mythe et rituel. Ces dernières observations nous ont à

nouveau permis de penser la psychothérapie psychanalytique comme lieu d'une expérience sacrée.

CONCLUSION

Nous avons ouvert ce travail en décrivant la crise vécue par Françoise dans le film *Trois temps après la mort d'Anna* de Catherine Martin⁶²¹. Nous avons ainsi vu que la réalisatrice nous montre d'abord Françoise dans toute sa fierté alors qu'elle assiste au concert donné par sa fille Anna, avant de nous la montrer, à peine une scène plus tard, complètement atterrée, identifiant à la morgue le corps de son enfant assassinée. Pendant ce premier temps du film, *le Temps intérieur*, Françoise s'isole dans la maison maternelle de Kamouraska pour vivre son deuil. Elle y reste longuement prostrée, silencieuse, manifestement incapable de penser la tragédie qui a bouleversé son univers. Pour elle, la vie a cessé de faire sens. Lors d'une marche, elle s'étend sur la neige et se laisse emporter par le froid et la mort.

Le second temps du film, *Le temps rompu*, s'ouvre alors que l'ami d'enfance de Françoise, Édouard, la retrouve endormie dans la neige, la ramène chez lui et la soigne. Lui aussi, quelque temps auparavant, a connu la crise, mais il commence à retrouver un sens à sa vie. Avec son aide, Françoise retrouve peu à peu sa capacité à raconter la souffrance qu'elle traverse. Alors qu'elle le fréquente, elle reçoit aussi les visites de sa grand-mère et sa mère décédées qui, tour à tour, viennent lui apprendre que d'autres avant elle ont connu des deuils similaires et y ont courageusement survécu, par amour pour leurs proches.

⁶²¹ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

Au tout début de la troisième partie du film, que Catherine Martin nomme *Le temps des possibles*, Édouard avoue son amour à Françoise. Alors que cette dernière semble hésiter à lui ouvrir son cœur, c'est sa fille Anna qui vient cette fois la visiter pour lui rappeler qu'il lui faut s'ouvrir à l'amour, parce que « *l'amour c'est la vie, et il faut vivre* »⁶²². Le film se termine alors que nous voyons Françoise faire ses valises et quitter la maison familiale de Kamouraska. Elle se dirige vers la maison d'Édouard, qui lui ouvre sa porte et l'accueille. Nous pouvons penser qu'en cela, il la reconnaît à la fois comme endeuillée, mais aussi comme femme vivante.

Ouvrir notre thèse avec le film *Trois temps après la mort d'Anna* nous a permis d'introduire et d'illustrer l'expérience de crise qui constitue le cœur de notre travail. Notre chapitre 1 a ensuite offert une recension des écrits sur ce sujet : nous nous sommes intéressés aux premières théories psychosociales sur ce thème, insistant sur celles de Lindemann⁶²³, Tyhurst⁶²⁴, Rapoport⁶²⁵ et surtout Caplan⁶²⁶, dont les travaux en psychologie sociale marquent encore aujourd'hui nombre de définitions employées dans le milieu de l'intervention de crise. Nous avons ensuite identifié certaines critiques apportées à ces théories psychosociales, dont leur réductionnisme et le fait qu'elles s'appuient sur le postulat de l'homéostasie et sur la théorie du consensus social. Ceci nous a menés à explorer les théories psychodynamiques de la crise, et nous avons décrit les apports de Freud⁶²⁷, Anna Freud⁶²⁸ et Erikson⁶²⁹ sur lesquels se basent toujours les théories contemporaines que nous avons explorées ensuite. Nous avons ainsi observé que la crise est généralement décrite en psychodynamique

⁶²² Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

⁶²³ Lindemann, *Symptomatology and Management of Acute Grief*, p. 155-160.

⁶²⁴ Tyhurst, *The Role of Transition States, Including Disasters, in Mental Illness*, p. 161.

⁶²⁵ Rapoport, *Crisis-Oriented Short-Term Casework*, p. 17.

⁶²⁶ Caplan, Mason et Kaplan, *Four Studies of Crisis in Parents of Prematures*, p. 149-161; Caplan, *Prevention of Mental Disorders in Children Initial Explorations*, 425 p.

⁶²⁷ Bloch et Casalis, *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, sous « Crise », p. 298.

⁶²⁸ Jeammet, « Adolescence, (Crise d') », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 26.

⁶²⁹ Erikson, *Adolescence et crise*, 328 p.

comme un temps de restructuration de la personnalité, un temps de réorganisation psychique entre deux étayages ou deux investissements, un temps de mort entre deux vies. Qu'elle prenne racine dans des causes externes ou dans le développement de l'individu, cette crise est aussi conceptualisée comme inhérente à la vie humaine, et les auteurs en psychodynamique conçoivent que son issue, qu'elle soit positive ou négative, créatrice ou pathologique, est conditionnée non seulement par le travail intérieur de celui qui la vit, mais aussi par la façon dont celle-ci est reçue par les pairs, la famille ou le groupe social de l'individu.

Notre recension des écrits et l'étude des critiques et questionnements apportés aux théories psychosociales de la crise nous ont permis, au chapitre 2, de définir nos questions de recherche et d'en circonscrire les enjeux méthodologiques. Après avoir explicité notre choix de partir du film *Trois temps après la mort d'Anna* pour explorer la crise de façon expérientielle et en tenant compte de la complexité concrète qu'elle représente pour celui ou celle qui la traverse, nous avons aussi annoncé notre souhait de nous servir des trois parties du film comme structure pour notre travail. Ceci posé, notre étude de Hoff⁶³⁰, plus spécifiquement son intérêt pour l'anthropologie religieuse et les rites de passage, nous a menés à nous demander *comment l'étude religieuse et le phénomène du rite de passage pouvaient éclairer notre compréhension de la crise en psychologie psychanalytique et son déploiement dans le cadre de la psychothérapie*. En lien avec les observations de Hoff⁶³¹, nous avons postulé que nous pourrions découvrir *une réelle homologie de structure entre la compréhension et la résolution de la crise telle que nous l'offraient, d'une part, la religion et le rite de passage et, d'autre part, la psychologie psychanalytique*. Pour vérifier cette hypothèse, nous avons choisi d'effectuer une étude comparée de l'étude de la crise et

⁶³⁰ Hoff, *People in Crisis: Understanding and Helping*, 464 p.

⁶³¹ *Ibid.*, 464 p.

de sa résolution en prenant appui d'un côté sur l'anthropologie et la phénoménologie religieuse, et de l'autre sur la théorie pulsionnelle freudienne de la psychanalyse.

Notre étude comparée a débuté, au chapitre 3, par l'observation de la distance, dans le film *Trois temps après la mort d'Anna*, entre des scènes où la réalisatrice Catherine Martin nous évoque la vie, la mort et la violence sous leurs formes les plus brutes, et d'autres où l'art et la culture prennent une place centrale. Ceci nous a menés à introduire le rapport dialectique qui existe en anthropologie religieuse entre le pôle du sacré et celui du profane. Après avoir défini ces deux pôles, nous avons noté qu'une existence uniquement vécue dans la sphère du sacré ne pourrait être contenue ou gérée, tout comme à l'opposé une vie uniquement vécue sous l'égide du profane perdrait son sens, ce dernier venant à s'user. Nous avons ensuite étudié les pôles que sont les processus primaires et secondaires postulés par Freud en psychanalyse — polarités qu'il élabore à travers sa première et sa seconde topique, puis à travers sa théorie de la pulsion de vie et de mort — et nous y avons observé le même rapport dialectique. Ceci nous a permis de rapprocher le pôle sacré de l'homme religieux de celui des processus primaires en psychanalyse et de constater que ces deux pôles sont définis par le déchaînement d'une force puissante, première dans le temps, se manifestant sans contrainte, dans une continuité indifférenciée. Un rapprochement similaire entre le pôle du profane et celui des processus secondaires nous a permis de constater que tant dans les termes de l'anthropologie religieuse que dans ceux de la psychanalyse, c'est la conscience et l'acceptation d'une différenciation, d'une distance radicale entre soi et le monde qui fonde un monde viable où l'Autre existe comme Autre. Finalement, nous avons observé que l'homme contemporain, comme l'homme religieux, éprouve toujours la nostalgie des origines.

Notre chapitre 4 nous a permis de constater que la dialectique des processus primaires et secondaires et celle du sacré et du profane peut aussi s'appliquer au temps. En

effet, nous avons rapproché les caractéristiques du temps conscient, que nous avons décrit comme principalement linéaire, aux caractéristiques du temps profane. Nous avons aussi comparé la temporalité des processus primaires à la temporalité du sacré, et constaté que ces deux modalités participent d'un temps des origines, d'une éternité primordiale, et possèdent les caractéristiques d'être réversibles, cycliques, intemporelles. Comme l'homme religieux a toujours la nostalgie de ce temps premier des origines, qui est aussi une nostalgie de l'Autre, nous avons vu qu'il y réaccède périodiquement, principalement par le biais de la fête. Nous avons conclu qu'il en va de même pour nos contemporains, qui eux aussi retrouvent ce temps des processus primaires par le biais de la régression. À travers tout ce chapitre, nous avons aussi observé comment, pour Françoise, le temps de la crise est aussi un temps arrêté, intemporel, qui lui permet de réaccéder au passé comme s'il s'agissait du présent.

Notre chapitre 5 s'est centré sur l'expérience du sacré et celle de la crise. En revenant sur la façon dont Françoise vit le choc de la mort de sa fille et la façon dont elle sent monter en elle un désir de mort et de violence, nous avons décrit la crise comme l'expérience de l'irruption puissante et bouleversante des processus primaires au sein des processus secondaires, et rapproché celle-ci de l'expérience puissante et bouleversante de l'irruption du sacré au sein du profane. Nous avons constaté que tant pour l'homme religieux que pour notre contemporain en psychanalyse, cette irruption provoque une rencontre avec une inquiétante étrangeté, une altérité fascinante mais repoussante, laissant l'individu qui en est la proie sans mots pour penser ce qui lui arrive. Finalement, nous avons observé que la crise, tout comme la hiérophanie, appelle toujours la venue d'un monde nouveau, entièrement différent de ce qu'il était auparavant. Ceci a ouvert notre réflexion à la seconde partie du film *Trois temps après la mort d'Anna* et à la seconde partie de notre thèse, consacrée à la crise telle qu'elle est vécue en psychothérapie et au sein du rite de passage.

Notre chapitre 6 s'est ouvert sur le deuxième temps du film de Catherine Martin, et nous avons pu voir que c'est lorsque Françoise reprend contact avec Édouard qu'elle parvient progressivement à nommer le tumulte qui l'habite. En ce sens, ce chapitre a été consacré à l'importance de la présence d'un Autre pour que puisse commencer un travail de mise en mots et de mise en sens de la crise. Toujours suivant notre parallèle entre psychologie et anthropologie religieuse, nous avons suggéré que le thérapeute d'aujourd'hui peut être perçu comme l'héritier du chaman, prêtre ou guérisseur des sociétés traditionnelles. Nous avons comparé en cela les deux approches sur le plan de la vocation chamanique ou thérapeutique, de la formation requise pour accéder à ce rôle et des réactions ambivalentes que ces titres suscitent auprès de la population. Nous avons aussi fait valoir que l'individu en crise doit nécessairement être accompagné, dans sa guérison, par un être ayant déjà parcouru et résolu ce travail de la crise.

Or, tout comme Françoise et Édouard recommencent à se fréquenter d'une façon progressive et régulière, nous avons vu au chapitre 7 qu'il est aussi nécessaire que l'Autre qui guide l'individu en crise puisse progresser avec lui sur le chemin de la guérison en respectant un cadre ou, dans des termes religieux, un rituel. En effet, nous avons observé que parce que le sacré est conçu comme la source d'une puissance féconde mais potentiellement destructrice, l'homme religieux pose d'emblée un interdit devant celui-ci. Pourtant, comme cette force vitale est aussi nécessaire à la vie, comme il est aussi nostalgique de cette puissance, il lève périodiquement cet interdit et le transgresse. Nous avons donc étudié que respect et transgression de l'interdit doivent être compris comme des mouvements complémentaires et inséparables l'un de l'autre. En psychologie, nous avons observé de façon similaire qu'il existe une censure qui découle de l'interdit de l'inceste et sépare processus primaires et processus secondaires, inconscient et conscient, mais qu'en psychanalyse comme en anthropologie religieuse, la transgression de cet interdit devient

régulièrement nécessaire. Nous avons ensuite établi le parallèle selon lequel en anthropologie religieuse c'est à la religion que revient la tâche de gérer les interdits et leurs transgressions, tout comme en psychologie c'est à la psychothérapie que revient ce travail. Plus spécifiquement, nous avons vu que c'est par le biais du rituel, religieux ou thérapeutique, que s'établit la gestion et le passage sécuritaire entre sacré et profane, processus primaires et secondaires, et que tant le rituel religieux que le cadre thérapeutique visent à permettre à la fois la répétition d'une histoire des origines, mais aussi et de façon concomitante une nouvelle naissance, une refonte psychique de celui ou celle qui revit cette histoire. Finalement, nous avons introduit au chapitre 7 les trois temps du rite de passage tels que les décrit Van Gennep⁶³², soit la phase préliminaire de séparation, la phase liminaire de marge et la phase post-liminaire de réintégration, phases sur lesquelles nous avons basé nos chapitres suivants.

Revenant sur l'expérience de Françoise, notre chapitre 8 a donc été consacré au premier temps du rite de passage et de la thérapie de la crise : nous y avons observé comment ce temps est toujours d'abord marqué par la rupture, l'arrachement et la séparation d'avec une vie antérieure. Nous avons ainsi comparé l'arrachement implicite que vivent nos patients en thérapie et la séparation beaucoup plus explicite que vivent les néophytes pendant le rite de passage, alors que l'arrachement est pour eux littéralement provoquée, mise en scène et honorée. Dans les deux cas, nous avons observé que rupture et arrachement marquent le début d'un premier temps de crise vécu sous l'égide de la souffrance, de la mort et du silence. Nous avons vu que dans certaines tribus, le symbolisme de cette mort est accompagné d'un rituel de morcellement initiatique et nous avons mis celui-ci en parallèle avec les symptômes de morcellement qu'éprouvent certains clients particulièrement souffrants pendant ce temps de leur thérapie. Ces symptômes nous sont aussi apparus corollaires de la

⁶³² Van Gennep, *Les rites de passage*, 288 p.

régression, que vivent à la fois nos contemporains ou les hommes des sociétés religieuses, malgré que ces derniers embrassent cette régression comme voie de renouvellement d'eux-mêmes et de l'univers tout entier. Nous avons par ailleurs noté la distance qui existe entre société religieuse et société contemporaine dans la place qui est offerte à la souffrance. Ainsi, alors que celle-ci est accueillie et attendue par les néophytes qui traversent le rite de passage, nos contemporains, même quand ils se présentent en thérapie, souhaitent généralement plutôt éloigner ou éradiquer de leurs vies la souffrance et la mort. Nous avons ainsi suggéré qu'il est du devoir des thérapeutes de leur apprendre que souffrances et mort, lorsqu'elles sont comprises comme ce qui nous unit à la communauté humaine, peuvent être source de renouveau et de guérison.

Dans *Trois temps après la mort d'Anna*, c'est en lisant comment sa grand-mère bien aimée a elle aussi perdu plusieurs de ses enfants que Françoise commence à retrouver un sens à sa vie. Nous avons exploré ce thème, au chapitre 9, en nous intéressant à la phase liminaire du rite de passage. Nous y avons vu que, bien que l'expérience du sacré soit d'abord innommable, l'homme religieux cherche toujours à la mettre en mots par le biais du langage symbolique, plus spécifiquement dans le récit d'un mythe des origines. Ce mythe, nous avons observé que les novices le mettent en acte, et qu'il leur permet de passer de la mort à une vie nouvelle. Nous avons mis ce récit mythique en lien avec la mise en mots de la crise en psychothérapie. Plus spécifiquement, nous nous sommes intéressés dans un premier temps aux mythes cosmogoniques, qui racontent la création du monde comme un passage d'un chaos indifférencié à un monde ordonné et nommé. Nous avons trouvé une correspondance entre ces mythes et la psychologie dans le fait que c'est le nom donné à l'enfant qui le fait naître dans la communauté humaine, mais aussi dans le fait que pour cet enfant, c'est la façon dont ses parents lui nomment les choses qui les font exister pour lui en tant qu'entités séparées, par le biais du passage des processus primaires aux processus

secondaires. Nous avons ensuite suggéré que ce passage est aussi présent dans la thérapie de la crise, alors que ce sont les mots que nous offrons à nos patients qui leur permettent de retrouver un sens à leur histoire, en passant du chaos psychique des processus primaires au monde à nouveau ordonné des processus secondaires. Dans une seconde partie de notre chapitre, nous nous sommes attardés aux mythes racontant la naissance de l'homme, décrivant cette création comme moment d'une castration, d'une chute, le passage d'une toute-puissance originelle à une humanité qui connaît la séparation, le désir, la finitude, la mort, mais aussi l'amour de la culture et du prochain. À nouveau, nous avons suggéré que ces mythes trouvent leur correspondance en psychanalyse : au cours de l'Œdipe d'abord, alors que l'enfant perd son sentiment de toute-puissance pour devenir conscient de la différence des sexes et des générations, renonçant à la relation fusionnelle avec sa mère pour se tourner vers le monde de son père et de sa culture; à l'adolescence puis à l'âge adulte ensuite, alors que chaque nouvelle crise, chaque nouveau deuil, chaque renoncement rejoue ce même enjeu de l'Œdipe. Ceci nous a permis de nous rappeler que lorsque nos patients en crise viennent nous rencontrer, notre travail est d'abord de tolérer leur désir d'un retour à une vie passée, mais ensuite de les accompagner dans leurs deuils et renoncements, afin qu'ils puissent éventuellement se tourner vers de nouvelles relations, une nouvelle vie. Il nous est donc à nouveau apparu que le travail du thérapeute est d'être cet Autre auprès de qui refaire un sens, tel le parent pour l'enfant ou l'ancêtre pour le jeune initié d'une société religieuse.

Dans la troisième et dernière partie du film *Trois temps après la mort d'Anna* que Catherine Martin nomme *Le temps des possibles*, Françoise se prépare à retourner au sein de sa communauté. Elle est accueillie en cela par Édouard, qui la reconnaît comme la femme qu'elle est devenue, porteuse des marques de sa souffrance mais pourtant femme vivante. En lien avec cette partie du film, notre 10^e chapitre a été consacré à la phase post-liminaire du rite de passage, phase d'une agrégation, d'un

retour vers la communauté. En des termes religieux, nous avons vu que l'initié reçoit généralement pendant le rite une marque corporelle, un titre ou un nom qui le rendra semblable pour toujours aux membres de son futur groupe d'appartenance. C'est ce signe qui fait en sorte que sa communauté puisse le reconnaître et l'accueillir comme l'être nouveau et transformé qu'il est. Nous avons particulièrement noté dans ce chapitre les différences qui existent entre la société religieuse et notre société contemporaine. En effet, nous avons vu qu'il existe bien quelques situations au sein desquelles nos contemporains reçoivent une marque d'agrégation dans leur vie civile, et ces marques sont aussi parfois présentes dans le cadre de thérapies de groupe. Elles restent cependant marginales et nous avons observé que les communautés contemporaines adressent peu la fin du rituel thérapeutique. Dans un monde devenu davantage individualiste, il semble que la reconnaissance sociale par une communauté soit, au mieux, l'apanage d'un petit sous-groupe, et que le thérapeute demeure souvent seul témoin officiel de ce passage. Cependant, ce thérapeute représente toute la communauté des hommes, puisque le patient trouve auprès de lui un sens dans la possibilité de partager avec d'autres les blessures et le deuil qui sont le lot de notre humanité. Afin de mieux comprendre la distance qui existe entre l'agrégation au sein de sociétés religieuses et celle qui existe dans notre psychothérapie contemporaine, nous avons complété ce chapitre en nous arrêtant aux réflexions offertes par Ménard⁶³³ quant aux traits particuliers qui marquent la religiosité actuelle. Entre autres, nous avons observé l'inversion du rapport actuel entre le mythe et le rituel et noté la présence, au sein de notre société contemporaine, de micromythologies combinables avec d'autres et généralement vécues sur un mode tribal, éphémère et éclectique. Ceci nous a permis de jeter un regard plus historique sur la naissance et l'évolution de la psychanalyse freudienne, et de proposer qu'avec le recul historique du christianisme en Occident au cours des dernières décennies, il est possible que la psychanalyse se soit offerte et instituée comme le lieu

⁶³³ Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, 230 p.

contemporain d'une expérience sacrée. Ceci nous a mené à renforcer notre hypothèse selon laquelle il existe une réelle homologie de structure entre la vie religieuse et la psychologie analytique et ce, malgré le fait que la psychanalyse s'adresse aux individus alors que l'approche religieuse s'adresse à une société entière.

En résumé, nous avons choisi de bâtir ce travail en partant du film *Trois temps après la mort d'Anna* afin de faire d'abord apparaître la crise et sa résolution dans toute la complexité concrète de l'expérience humaine. Nous souhaitons en cela nous rappeler que cette expérience est première pour l'homme, et que l'amour, la perte, la souffrance et la quête de sens existent bien avant toute conceptualisation théorique que l'on puisse proposer pour les penser. Cette prémisse nous permettait d'envisager que l'on pouvait concevoir la crise et sa résolution dans une pluralité de langages, une pluralité d'approches, et nous avons entrepris de nous demander comment l'étude religieuse et le phénomène du rite de passage pouvaient éclairer notre compréhension de la crise en psychologie psychanalytique et son déploiement dans le cadre de la psychothérapie. Nous postulions alors que nous pourrions découvrir une homologie entre la compréhension et la résolution de la crise que nous offraient d'un côté la religion et le rite de passage, de l'autre la psychologie psychanalytique. Au terme de ce travail, nous croyons que notre étude comparative a su prouver que cette hypothèse était juste et ce, malgré les nuances que nous avons dû y apporter à quelques reprises. Par ailleurs, nous croyons que lorsque de telles nuances se sont avérées nécessaires, elles ont été fécondes pour nous, nous permettant fréquemment de mieux cerner les traits qui sont propres à la recherche de sens chez nos contemporains.

Évidemment, notre étude comporte des limites, et nous en nommerons ici quelques-unes. Ceci nous permettra aussi d'envisager des pistes de recherches qui pourraient selon nous être faites dans le futur à partir du sujet que nous avons étudié.

En premier lieu, notre recherche n'a pris appui que sur le film *Trois temps après la mort d'Anna*⁶³⁴ de Catherine Martin. D'emblée, il nous paraît donc qu'il serait utile que des recherches futures s'intéressent à étudier le même thème d'une traversée, par un personnage principal, d'un traumatisme, d'un deuil, d'un événement tragique. Que ce soit à partir d'œuvres littéraires, picturales, cinématographiques ou autres, une telle étude permettrait d'abord de questionner lesquelles de ces œuvres offrent ou non des illustrations de la crise comme nous l'avons définie ici, et offrirait ensuite l'occasion d'enrichir notre définition du phénomène de crise, pour en faire ressortir les limites et y apporter toutes les nuances requises.

Partant de nouvelles œuvres illustrant des situations de crise chez un ou une protagoniste, il serait ensuite intéressant de nous demander lesquelles offrent aussi une illustration d'une forme symbolique de psychothérapie ou de rite de passage comme réponse à cette crise. Plus spécifiquement, il nous semblerait particulièrement pertinent d'identifier les illustrations de structures psychothérapeutiques qui se laissent aussi interpréter selon la structure du rite de passage et, à l'inverse, les récits de rites de passage qui peuvent aussi être interprétés comme des récits psychothérapeutiques. Encore une fois, ceci nous permettrait de mettre à l'épreuve et de questionner l'homologie de structure que nous avons fait ressortir ici, de mieux cerner les nuances et les limites de notre interprétation, et de faire ressortir davantage les différences et rapprochements qui peuvent être faits entre psychothérapie et rite de passage. En effet, et malgré que nous croyons avoir démontré la présence d'une réelle homologie de structure dans ce travail et au sujet de *Trois temps après la mort d'Anna*, nous pouvons nous demander si une telle homologie s'appliquerait aussi bien dans nombre de cas différents. Il nous semblerait à cet égard utile de favoriser une analyse plus approfondie des différents temps du rite de passage et de la psychothérapie de la crise que nous avons faits ressortir ici, soit la phase préliminaire

⁶³⁴ Martin, *Trois temps après la mort d'Anna*, 2009.

de souffrance, de silence et de mort, la phase liminaire de nouvelle naissance et la phase post-liminaire d'agrégation à une nouvelle communauté.

En ce qui a trait à la phase préliminaire du rite de passage, d'abord et par exemple, il serait certainement utile de voir si on pourrait encore déceler la structure d'un rite de passage ou d'une psychothérapie dans un contexte où le protagoniste d'une œuvre ou un individu traverserait une souffrance qui serait dramatiquement moins intense, ou qui se résorberait beaucoup plus rapidement que celle de Françoise dans *Trois temps après la mort d'Anna*. Une souffrance qui ne remettrait pas la vie – physique ou psychique – d'un individu en question pourrait-elle quand même susciter chez cet individu une ouverture à de nouveaux mythes ou le désir d'agrégation à un nouveau groupe? Dans le cas inverse, pourrait-on penser qu'une souffrance qui serait trop intense ou se poursuivrait sur une trop longue période pourrait rendre impossible l'accès à ces nouveaux mythes ou à ces nouveaux groupes d'agrégation? Et si un individu avait connu la violence et la souffrance toute sa vie – pensons par exemple à un enfant victime de maltraitance, ou élevé dans un milieu en guerre –, les moments d'arrachement, de violence, de mort métaphorique et de silence de la phase préliminaire trouveraient-ils encore un sens pour lui? Si oui, sous quelles formes? Dans ce même contexte, ne peut-on pas penser que des actes de bonté, de douceur ou de compassion pourraient mieux marquer une rupture et un arrachement à une vie antérieure violente? Et ces ruptures mèneraient alors cet être meurtri à découvrir quelles nouvelles voies, quelles nouvelles vies?

Une exploration plus poussée de la seconde phase du rite de passage et de la psychothérapie nous semblerait aussi particulièrement féconde. En effet, nombre d'œuvres de fiction illustrent la souffrance, la solitude ou la mort métaphorique. Mais ce qui constitue le cœur de la psychothérapie de la crise et du rite de passage, c'est bien une nouvelle naissance, qui correspond aussi, dans les termes que nous avons

étudiés ici, à l'ouverture à un mythe, à un récit venant éclairer le monde d'un sens nouveau. Dans ce contexte, il serait définitivement utile de s'attarder à des œuvres où ces mythes et récits sont transmis de différentes façons. Le langage verbal a certainement été privilégié en psychanalyse. Mais se restreindre à cette seule modalité de communication serait certainement limitatif et ne tiendrait compte ni de différents aspects culturels, ni de préférences ou de forces individuelles. Il serait donc utile d'observer comment de nouveaux mythes peuvent être transmis par le biais d'autres médiums, par exemple le théâtre, la danse, la peinture, la sculpture, la musique, ou différentes activités artistiques porteuses de sens en différents lieux et différentes époques. De même, nous avons insisté sur l'importance de la présence d'un Autre dans la vie de l'être en crise, Autre qui puisse à la fois représenter toute une communauté et en transmettre la sagesse. Quelles différentes formes cette présence pourrait-elle prendre? Si Françoise n'avait eu accès qu'au journal de sa grand-mère décédée, par exemple, et non à la présence bien vivante d'Édouard, aurait-elle pu traverser son deuil de la même façon? Dans notre réalité contemporaine, un Autre dont la présence serait virtuelle ou qui se manifesterait à travers le temps et l'espace par le biais d'un médium technologique, comme des enregistrements audios ou vidéos par exemple, aurait-il le même impact?

Finalement nous avons observé comment, au sein de notre propre recherche, la phase d'agrégation ne se manifestait pas, tant dans le film *Trois temps après la mort d'Anna* que dans la psychothérapie, selon la forme la plus traditionnelle du rite de passage. En effet, au sein du rite tel qu'il est décrit par Van Gennep⁶³⁵, l'agrégation se fait à un groupe, et la reconnaissance du nouveau statut de l'initié par ce groupe au complet est importante. Or, nous avons reconnu que dans notre société contemporaine, les groupes d'agrégation sont d'une nature plus éclectique et éphémère que ce qu'ils ont pu être dans une société traditionnelle. Il serait donc intéressant d'explorer plus avant

⁶³⁵ Van Gennep, *Les rites de passage*, 288 p.

comment le passage d'une crise peut mener à différentes formes d'agréations, chacune avec ses limites et ses variances en fonction de sociétés plus traditionnelles ou de sous-groupes contemporains.

En résumé, nous estimons qu'il serait fort utile que différentes herméneutiques puissent être faites à partir d'autres œuvres illustrant des situations de crise chez différents individus, et que celles-ci viennent enrichir le travail exploratoire que nous avons entrepris ici au sujet des phases préliminaires, liminaires et post-liminaires du rite de passage et de la psychothérapie de la crise.

En second lieu, et pour nous arrêter à une autre de ses limites, notre recherche a uniquement été circonscrite à la théorie pulsionnelle freudienne. Il serait donc intéressant que de futures études puissent vérifier si — et, dans l'affirmative, comment — ce rapport homologique peut s'étendre à d'autres théories du champ psychologique. Ainsi par exemple, nous pensons qu'il serait fructueux d'effectuer une même recherche comparative en nous intéressant à d'autres théories psychanalytiques, mais aussi à d'autres approches de la psychologie. En psychanalyse, la théorie des relations d'objet en général et l'apport de Winnicott en particulier nous sembleraient particulièrement féconds à explorer, dans le contexte où Zucker⁶³⁶ conceptualise entre autres le passage par la crise comme la mort du Faux-Self et la naissance du Vrai Self, évoquant d'emblée les thèmes de mort et de renaissance qui sont le propre du rite de passage.

En ce qui a trait aux autres approches psychologiques, l'approche systémique laisse une place prépondérante à l'apport du réseau social d'un individu dans la résolution de ses difficultés, et pourrait en cela s'avérer éclairante en ce qui concerne les aspects

⁶³⁶ Zucker, *Penser la crise*, 212 p.

de l'agrégation de celui-ci à un nouveau groupe d'appartenance. L'approche humaniste, dans la recherche de sens qu'elle encourage, pourrait elle aussi offrir un excellent lieu de comparaison avec le rite de passage. Une place importante est d'ailleurs faite, dans cette approche, à la thématique de l'identité narrative d'un individu, c'est-à-dire à sa capacité à faire sens de sa propre histoire dans un récit qui lui soit propre, ce qui pourrait être rapproché de l'importance du récit mythique au sein du rite de passage. On pourrait peut-être objecter qu'une approche qui met l'accent sur une telle possibilité de se raconter dans un récit cohérent qui fasse le lien entre l'« avant » et l'« après » d'une crise serait en contradiction avec toute la notion de rupture entre une vie et une autre qui est le propre du rite de passage. Cette contradiction n'en est cependant peut-être pas une autant qu'on pourrait le croire. En effet, on peut très bien imaginer qu'un même récit puisse témoigner d'un « avant » et d'un « après » et les raconter dans une même histoire unifiée, tout comme les mythes cosmogoniques que nous avons étudiés ici racontent la vie des hommes au temps des « commencements » et la façon dont leur vie a changé après leur « chute ».

Par contre, force est de reconnaître que l'approche psychanalytique à laquelle nous nous sommes principalement intéressée dans cette thèse, de même que les approches systémique et humaniste que nous venons de nommer, ne sont pas celles qui sont les plus valorisées au sein de notre société contemporaine. Au contraire, nous avons plusieurs fois constaté comment clients et thérapeutes cherchent souvent des thérapies brèves et une réduction la plus rapide possible des symptômes de la crise. En ce sens, et avec la médicalisation, l'approche cognitive-comportementale est certainement la plus vantée ces dernières années, et elle a pris de l'essor au détriment des autres approches psychothérapeutiques. Dans ce contexte, quel est l'avenir de la comparaison homologique que nous avons faite ici? S'il est vrai que la psychanalyse a pu s'inscrire dans un mouvement de continuité avec le discours religieux qui la précédait, que penser du fait que cette approche subit maintenant son propre recul?

Doit-on y voir une victoire de plus en plus certaine d'une position sociale qui tenterait d'éradiquer la douleur de façon définitive? Par la même occasion devons-nous aussi y percevoir un éloignement, voire une disparition des aspects « religieux » ou « sacrés » que nous avons décelés au sein de la thérapie psychanalytique?

Encore une fois, nous croyons que la réponse est probablement moins tranchée qu'il n'y paraît. En effet, si l'approche cognitive-comportementale a gagné en popularité ces dernières années, elle l'a fait particulièrement grâce à ce qui a été nommé la « Troisième vague » des thérapies cognitives-comportementales, « Troisième vague » qui voue un grand intérêt, entre autres, à différentes approches intégrant la Pleine Conscience. La Pleine Conscience, mieux connue sous son appellation anglophone de *Mindfulness*, est au départ une pratique bouddhiste qui vise à mener un initié à l'éveil de la conscience. Dépouillée de ses enracinements religieux traditionnels, cette technique a été employée en psychologie cognitive-comportementale au sein de traitements contre la dépression, l'anxiété et la douleur chronique, pour n'en nommer que quelques-uns⁶³⁷. Comment ces observations s'inscrivent-elles dans nos réflexions? Évidemment et à nouveau, il faut faire encore ici preuve de subtilité : comme nous venons de le signaler, l'apport d'éléments d'origine bouddhiste à la psychologie ne signifie pas que les aspects « religieux » ou « sacrés » de cette philosophie soient retransmis aux clients qui s'y intéressent. Par contre, il nous semble important de ne pas exclure que ces derniers puissent être attirés par ces approches en partie en raison de la connaissance qu'ils ont de leur origine bouddhiste,

⁶³⁷ Voir entre autres à ce sujet le populaire programme de MBSR (Meditation-Based Stress Reduction) formé par Jon Kabat-Zinn, ainsi que les nombreux écrits qui s'y rapportent, dont Mark G. Williams, John D. Teasdale, Zindel V. Segal, Jon Kabat-Zinn, *The Mindful Way through Depression: Freeing Yourself from Chronic Unhappiness*, New York, The Guildford Press, 2007, 273 p.; Jon Kabat-Zinn, Leslie Lipworth et Robert Burney, « The Clinical Use of Mindfulness Meditation for the Self-Regulation of Chronic Pain », in *Journal of Behavioral Medicine*, vol. 8 (2), 1985, p. 163-190; Jon Kabat-Zinn, Ann O. Massion, Jean Kristeller et Linda Gay Peterson, « Effectiveness of a Meditation-Based Stress Reduction Program in the Treatment of Anxiety Disorders », *The American Journal of Psychiatry*, vol. 149, no 7, 1992, p. 936-943.

et parce qu'ils cherchent à répondre à une quête de sens et de spiritualité dans leur vie. Ensuite et peut-être plus important encore pour notre étude, la pratique de la méditation, même lorsqu'elle est faite dans le contexte de la thérapie, n'en demeure pas moins une pratique rituelle, porteuse de son propre cadre, de ses propres limites, encourageant un état alternatif de conscience et étant souvent associée à ses propres enseignements — sur la façon de favoriser l'observation des pensées, des émotions, de la respiration ou d'autres sensations corporelles, par exemple — qui pourraient possiblement être étudiés comme mythes. Finalement — et en cela les enseignements de la psychologie de la Troisième Vague respectent bel et bien les origines bouddhistes dont ils sont issus — il faut noter que la pratique de la Pleine Conscience ne vise pas à éradiquer la douleur de la vie d'un individu, mais bien, au contraire, à lui permettre de l'accueillir en tant qu'expérience inhérente à la condition humaine. Avec l'engouement que les approches de la Troisième Vague suscitent, il n'est donc pas impossible que les prochaines années voient un retour de balancier vers un respect du rôle de la souffrance dans la vie de nos contemporains, et une recherche de sens basée sur cette souffrance. En cela, il nous paraît que des études qui s'inscriraient dans la suite de la nôtre pourraient fort opportunément s'attarder à l'expérience de la crise et de sa résolution au sein d'une thérapie cognitive-comportementale, humaniste ou systémique, et s'intéresser encore au pont possible entre ces thérapies et le rite de passage tel qu'on peut l'observer de manière paroxystique dans les sociétés religieuses traditionnelles.

En troisième et dernier lieu, et en lien avec les points précédents, notre recherche comparative demeure théorique et comporte nécessairement les limites inhérentes à ce genre de travail. Entre autres, il va sans dire qu'une telle recherche, surtout du fait qu'elle est exploratoire, ne peut jamais rendre compte de toutes les nuances propres à la pratique clinique. Notre travail s'est en effet fondé sur des bases dialectiques nettement définies, que ce soit au sujet du sacré et du profane, des processus

primaires et secondaires ou du passage d'une vie à une autre. Or, il est tout à fait possible que la pratique clinique nous mène à moduler notre compréhension de ces concepts ou l'interprétation que nous faisons de ceux-ci. Par exemple, il est possible que nos patients ne se présentent pas devant nous en proie à des crises aussi violentes que celles que nous avons décrites ici, ou que ces crises ne représentent pas pour eux un changement si marqué qu'ils puissent le vivre comme un passage entre deux vies distinctes. Il est aussi possible, même lorsqu'ils traversent ces crises, que celles-ci ne se manifestent pas comme un contact si drastique avec la pulsion brute des processus primaires et une distance si manifeste avec la cohérence des processus secondaires. Nous suggérons que ces considérations ne devraient pas compromettre la poursuite d'autres recherches partant de la comparaison exploratoire que nous venons de faire, nous croyons au contraire que nos réflexions cliniques devraient alimenter nos réflexions théoriques et nos recherches futures.

Quelles sont finalement les implications potentielles de ce travail pour notre domaine de recherche? Nous espérons d'abord avoir contribué, de manière certainement modeste mais pourtant non négligeable, à l'avancement d'une réflexion dont on peut souhaiter, avec une certaine part d'audace, qu'elle encourage toujours davantage la psychologie à une ouverture et un dialogue interdisciplinaire. En effet, nous avons proposé ici que la crise est inhérente à la vie humaine et que sa résolution a vraisemblablement emprunté, à différentes époques et en différents lieux, une voie commune qui prend la forme d'une initiation ou d'un rite de passage, que celui-ci soit ou non identifié comme tel. Nous croyons ainsi, avec Eliade, que « l' " initiation " » est coexistante de toute existence humaine authentique [...] parce que toute vie humaine authentique implique crises de profondeurs, épreuves, angoisses, perte et reconquête du soi, " mort et résurrection" »⁶³⁸. Or, si l'étude des religions nous renseigne sur la façon dont de telles crises ont été vécues au sein de sociétés

⁶³⁸ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 281-282.

religieuses traditionnelles, il va de soi qu'un tel travail initiatique ne se vit plus de la même façon aujourd'hui, tout au moins au sein de notre société occidentale avancée. Comme nous l'avons évoqué au chapitre 10, nous croyons plutôt qu'il se dissimule aujourd'hui en d'autres lieux, d'autres contextes sociaux. Il est certainement possible de le déceler sous le couvert anonyme de différentes œuvres culturelles, par exemple, et ce même lorsque les artistes ou les écrivains qui les créent ne se réclament d'aucune foi ou d'aucune religion au sens généralement reconnu par la culture⁶³⁹. On a ici proposé que le film *Trois temps après la mort d'Anna* de Catherine Martin pouvait présenter un tel contenu, même s'il ne se présente pas explicitement d'emblée comme une œuvre ouvertement initiatique. La même idée pourrait être proposée pour nombre d'œuvres littéraires, cinématographiques ou généralement artistiques, anciennes et actuelles.

Comme nous l'avons soutenu tout au long de ce travail, nous pensons aussi qu'un travail initiatique se profile dans le cadre rituel souvent individuel de la psychothérapie psychanalytique de la crise, et nous suggérons que des études futures pourraient potentiellement déceler la présence d'une structure rituelle dans d'autres formes de psychothérapie, qu'elles soient individuelles ou de groupe, d'approche psychanalytique, humaniste, systémique ou cognitive-comportementale. Ceci nous laisse une fois de plus penser que malgré la différence entre le regard social de l'anthropologie religieuse et le regard individuel de la psychologie, cette dernière peut et doit être pensée comme l'héritière des traditions religieuses et culturelles qui l'ont précédée. En effet, malgré le rêve porté par Freud de fonder une nouvelle science pouvant révolutionner l'exploration de la psyché humaine, il nous apparaît clairement que notre approche a souvent puisé ses sources dans la culture religieuse, les mythes, la philosophie, les créations artistiques, et qu'elle continue de le faire. Loin de vouloir réduire à quelques mots toute la complexité de ce rapport de la

⁶³⁹ Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 279-280.

psychologie psychanalytique au monde social et religieux cependant, nous espérons plutôt que nos réflexions puissent encourager d'autres membres de notre discipline à continuer de reconnaître et d'explorer l'héritage et les affiliations de la psychologie avec les autres grands domaines de recherche des sciences humaines, des arts et des lettres.

Nous espérons aussi que nos observations puissent nourrir les travaux et réflexions cliniques d'autres chercheurs en psychologie. Nous avons ici suggéré entre autres que la pratique et le rôle de thérapeutes peuvent être pensés comme hérités de pratiques et de rôles culturels et religieux ancestraux, et que les patients en crise ont besoin d'un Autre pour les accompagner dans leurs souffrances, leurs morts et leurs renaissances. Nous croyons donc que les thérapeutes contemporains doivent oser puiser dans leurs traditions spirituelles, leurs œuvres culturelles et différents mythes classiques ou contemporains pour aider leurs patients à raconter leurs passages entre deux vies. C'est de cette façon, espérons-le, qu'ils pourront leur rappeler qu'ils s'inscrivent dans une longue communauté humaine au sein de laquelle chacun de nous porte le poids de sa finitude et de ses deuils, mais où nous trouvons aussi depuis toujours du réconfort dans le fait de partager nos souffrances avec d'autres.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages sur la crise

- Adams, Gerald R. et Micheal D. Berzonsky (dir.). 2003. *Blackwell Handbook of Adolescence*. Malden (Mar.) : Blackwell, 648 p.
- Andréoli, Antonio. 1981. « Les crises existentielles comme problème de la psychothérapie d'aujourd'hui ». *Psychothérapies*, vol. 3, p. 167-74.
- Aguilera, Donna Conant. 1976. *Intervention en situation de crise : théorie et méthodologie*. St-Louis : C. V. Mosby, 168 p.
- Bartolucci, Giampiero et Calvin S. Drayer. 1973. « An Overview of Crisis Intervention in the Emergency Rooms of General Hospitals ». *The American Journal of Psychiatry*, vol. 130, no 9, p.953-60.
- Barus-Michel, Jacqueline (dir.), Forum professionnel des psychologues. 1997. *Crises le sujet à l'épreuve du social : Actes du 14e Forum professionnel des psychologues, Le Corum, Montpellier*. Revigny-sur-Ornain: Hommes et perspectives, 129 p.
- Beauchesne, Hervé. 1995. « Place et rôle de la crise en psychopathologie ». *Perspectives psychiatriques*, vol. 34, no 4, p. 173-77.
- Bee, Helen L. et François Gosselin. 1997. *Les âges de la vie : psychologie du développement humain*. St-Laurent : Éditions du Renouveau Pédagogique, 468 p.

- Bograd, Michele. 1984. « Family Systems Approaches to Wife Battering ». *A Feminist Critique*, vol. 54, no 4, p. 558-68.
- Bolzinger, André, René Ebtinger et Théophile Kammerer. 1970. « Approches cliniques et psychopathologiques de la notion de crise ». *L'évolution psychiatrique*, vol. 35, no 2, p. 431-451.
- Brétecher, Paul L. 1991. « La rupture intérieure ». *Santé mentale au Québec*, vol. 16, no 2, p. 219-236.
- Caplan, Gerald. 1961. *Prevention of Mental Disorders in Children Initial Explorations*. New York : New York Basic Books, 425 p.
- Caplan, Gerald, Edward A. Mason et David M. Kaplan. 1965. « Four Studies of Crisis in Parents of Prematures ». *Community Mental Health Journal*, vol 1, no 2, p. 149-161.
- Chidiac-Obegi, Nayla. 1995. « Crise du milieu de la vie ». *Perspectives psychiatriques*, vol. 49, no 4, p. 218-20.
- Doron, Jack. 1991. *Chaos psychique : Esquisse d'une cartographie de la psyché*. Coll. « Païdos ». Paris : Le Centurion, 220 p.
- Erikson, Erik H. 1972. *Adolescence et crise : La quête d'identité*. Paris : Flammarion, 328 p.
- Fortin, Renée. 1977. « Interprétation de la crise d'un point de vue psychanalytique ». Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 198 p.
- France, Kenneth. 2000. *Crisis Intervention: A Handbook of Immediate Person-to-Person Help*. Springfield (Ill.) : C. C. Thomas, 261 p.
- Gilliland, Burl E. et Richard K. James. 1988. *Crisis Intervention Strategies*. Belmont (Calif.) : Thomson Brooks / Cole Publishing Co., 488 p.

- Golan, Naomi. 1978. *Treatment in Crisis Situations*. New York: New York Free Press, 253 p.
- Goyena, José-Luis. 1995. « Crise et changement catastrophique ». *Perspective psychiatriques*, vol. 49, no 4, p. 221-30.
- Grâce, Gaston-René de et Purushottam Joshi (dir.). 1986. *Les crises de la vie adulte*. Ville Mont-Royal (Qué.) : Décarie Éditeur, 373 p.
- Guillaumin, Jean. 1982. *Le temps et l'âge : Réflexions psychanalytiques sur le vieillir*. Lyon : Chroniques sociales, p. 133-143.
- Hansell, Norris. 1976. *The Person-in-Distress: On the Biosocial Dynamics of Adaptation*. Oxford (Royaume-Uni) : Human Sciences Press, 248 p.
- Hoff, Lee Ann. 1989. *People in Crisis: Understanding and Helping*. Redwood City (Calif.) : Addison-Wesley, 464 p.
- Horassius-Jarrié, Nicole. 1992. « Crise et urgence: Enjeux pour la sectorisation ». *L'information psychiatrique*, vol. 68, no 2, p. 114-24.
- Jacobson, Gerald F. 1980. « Crisis Theory ». *New Directions for Youth Development*, vol. 6, p. 1-10.
- Jeammet, Philippe. 1991. « Crise Et Dépression ». *Perspectives psychiatriques*, vol. 28, no 3, p. 142-47.
- Kaës, René (dir.). 2004. *Crise, rupture et dépassement*. Paris: Dunod, 324 p.
- Kanel, Kristi. 2003. *A Guide to Crisis Intervention*, 2e éd. Pacific Grove (Penns.) : Brook / Cole, 254 p.
- Larose, Suzanne et Marie Fondaire. 2007. *Détresse psychologique en situation de crise*. Outremont: Éditions Quebecor, 355 p.

- Lillibridge, Michael E. et Gary P. Klukken. 1978. *Crisis Intervention Training*. Tulsa, (Okla.) : Affective House, 6 cassettes audio.
- Lindemann, Erich. 1944. « Symptomatology and Management of Acute Grief ». *The American Journal of Psychiatry*, vol. 151, no 6, p. 155-160.
- Macke, Richard A. 1968. « Crisis Theory: Its Development and Relevance to Social Casework Practice ». *The Family Coordinator*, vol. 17, no 3, p. 165-73.
- Marty, François (dir.). 1996. *L'adolescence dans l'histoire de la psychanalyse : Repères*. Paris : Collège international de l'adolescence, 284 p.
- McCarthy, James B. 1995. « Adolescent Character Formation and Psychoanalytic Theory ». *American journal of Psychoanalysis*, vol. 55, no 3, p. 245-267.
- Moshman, David. 1999. *Adolescent Psychological Development Rationality, Morality, and Identity*. Mahwah (N. J.) : L. Erlbaum, 141 p.
- Myer, Rick A. et Christian Conte. 2006. « Assessment for Crisis Intervention ». *Journal of Clinical Psychology*, vol. 62, no 8 (août), p. 959-70.
- Puryear, Douglas A. 1980. *Helping People in Crisis*. San Francisco (Calif.) : Jossey-Bass, 225 p.
- Rapoport, Lydia. 1967. « Crisis-Oriented Short-Term Casework ». *Social Service Review*, vol. 41, no 1 (mars), p. 31-43.
- Roberts, Albert R. (dir.). 2005. *Crisis Intervention Handbook: Assessment, Treatment and Research*. Oxford : Oxford University Press, 845 p.
- Roussillon, René. 2002. « Jalons et repères de la théorie du traumatisme psychique ». *Bulletin de la société psychanalytique de Montréal*, vol. 14, no 2, p. 31-42.
- Sheehy, Gail. 1983. *Passages : les crises prévisibles de l'âge adulte*. Boucherville : Éditions de Mortagne, 315 p.

- Slaikeu, Karl A. 1990. *Crisis Intervention: A Handbook for Practice and Research*, 2e éd. Needham Heights (Mass.) : Allyn & Bacon, 519 p.
- Smith, Larry Lorenzo. 1978. « A Review of Crisis Intervention Theory ». *Social Casework*, vol. 2, no 1, p. 5-13.
- Taplin, Julian R. 1971. « Crisis Theory: Critique and Reformulation ». *Community Mental Health Journal*, vol. 7, no 1, p. 13-23.
- Thom, René. 1976. « Crise et catastrophe ». *Communications*, vol. 25, no 1, p. 34-38.
- Tyhurst, James S. 1957. « The Role of Transition States, Including Disasters, in Mental Illness ». *Symposium of Social and Preventive Psychiatry*. Washington, (D. C.) : Walter Reed Army Institute of Research and the National Research Council, p. 149-72.
- Vanier, Alain. 2001. « Some Remarks on Adolescence with Particular Reference to Winnicott and Lacan ». *Psychoanalytic Quarterly*, vol. 70, no 3, p. 579-97.
- Wiger, Donald E. et Kathy J. Harowski. 2003. *Essentials of Crisis Counseling and Intervention*. Hoboken (N. J.) : John Wiley & Sons, 221 p.
- Zucker, Danièle. 2001. *Penser la crise: l'émergence du soi dans un service d'urgence psychiatrique*. Bruxelles : Éditions de Boeck Université, 212 p.

Ouvrages de psychologie et de psychanalyse

- Abraham, Karl. 1969. *Psychanalyse et culture*. Coll. « Petite Bibliothèque Payot ». Paris : Payot, 243 p.
- Assoun, Paul-Laurent. 2007. *Psychanalyse*. Coll. « Quadrige ». Paris : Presses Universitaires de France, 765 p.

- Bergeret, Jean. 2004. *Psychologie pathologique, théorique et clinique*. Issy-les-Moulineaux : Masson, 362 p.
- Bettelheim, Bruno. 1999. *Psychanalyse des contes de fées*. Paris : Pocket, 476 p.
- Bleger, José. 1967. « Psycho-analysis of the Psycho-analytic Frame ». *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 48, no 4, p. 511-519.
- Bloch, Henriette et Didier Casalis (dir.). 2002. *Dictionnaire fondamental de la psychologie*. Coll. « In Extenso ». Paris : Larousse, 1429 p.
- Bourgeault, Anthony et Bernd Jager. 2004. « Le cabinet du Dr. Freud: La formation de l'esprit scientifique et les débuts de la psychothérapie ». *Cahiers Gaston Bachelard*, vol. 6, p. 11-24.
- Dolto, Françoise. 1987. *Libido Féminine*. Paris : Carrere-Kian, 358 p.
- Drolet, Manon. 2001. « Rituels et psychothérapie » Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 177 p.
- Freud, Sigmund. 1915. « Actuelles sur la guerre et la mort ». Trad. par André Bourguignon, Pierre Cotet et Alice Cherky. *OCF.P, XIII*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 127-155.
- . 1915. « Le refoulement », Trad. par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis. *OCF.P, XIII*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 189-204.
- . 1915. « Pulsions et destin de pulsions ». Trad. par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis. *OCF.P, XIII*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 163-188.
- . 1933. « Nouvelles suites des leçons d'introduction à la psychanalyse ». Trad. par Pierre Cotet et René Laine. *OCF.P, XIX*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 83-268.

- . 1936. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Trad. par Anne Berman. Paris : Gallimard, 256 p.
- . 1940. « Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique ». Trad. par Jean Laplanche. *OCF.P, XI*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 12-21.
- . 1967. *Abrégé de psychanalyse*. Trad. par Anne Berman. Coll. « Bibliothèque de psychanalyse ». Paris : Presses Universitaires de France, 84 p.
- . 1967. *L'interprétation des rêves*. Trad. par Ignace Meyerson, Paris : Presses Universitaires de France, 574 p.
- . 1970. *La Technique psychanalytique*. Trad. par Anne Berman. Paris : Presses Universitaires de France, p. 80-104.
- . 1978. *Métapsychologie*. Trad. par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis. Paris : Gallimard, 187 p.
- . 2010. *Cinq leçons sur la psychanalyse; suivi de Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*. Trad. par Samuel Jankélévitch. Coll. « Petite Bibliothèque Payot ». Paris : Payot, 206 p.
- . 2010. *Malaise dans la civilisation*. Trad. par Aline Weill. Coll. « Petite Bibliothèque Payot ». Paris : Payot, 175 p.
- . 2010. *Totem et tabou*. Trad. par Janine Altounian, André Bourguignon, Pierre Cotet et Alain Rauzy. Coll. « Quadrige, Grands Textes ». Paris : Presses Universitaires de France, 224 p.
- Freud, Sigmund et Josef Breuer. 2002. *Études sur l'hystérie*. Trad. par Anne Berman. Coll. « Bibliothèque de psychanalyse ». Paris : Presses Universitaires de France, 254 p.
- Guy, James D. 1987. *The Personal Life of the Psychotherapist*. New York : J. Wiley, 321 p.

- Henry, Willam E. 1966. « Some Observations on the Lives of Healers ». *International Social Work*, vol. 10, no 4, p. 47-56.
- Hergenhahn, Baldwin Ross. 2009. *An Introduction to the History of Psychology*. Australia : Thomson / Wadsworth, 752 p.
- Horney, Karen. 1967. *Feminine Psychology*. New York : W. W. Norton, 269 p.
- Jager, Bernd. 1989. « Language and Human Science: The Vocabularies of Academic Psychology and Psychoanalysis ». *The Humanistic Psychologist*, vol. 17, p. 112-30.
- . 1990. « Of Masks and Marks, Therapists and Masters ». *Journal of Phenomenological Psychology*, vol. 21, no 2, p. 165-79.
- . 1996. « The Obstacle and the Threshold: Two Fundamental Metaphors Governing the Natural and the Human Sciences ». *Journal of Phenomenological Psychology*, vol. 27, no 1, p. 26-48.
- Kabat-Zinn, Jon, Leslie Lipworth et Robert Burney. 1985. « The Clinical Use of Mindfulness Meditation for the Self-Regulation of Chronic Pain ». *Journal of Behavioral Medicine*, vol. 8, no 2, p. 163-190.
- , Ann O. Massion, Jean Kristeller et Linda Gay Peterson. 1992. « Effectiveness of a Meditation-Based Stress Reduction Program in the Treatment of Anxiety Disorders ». *The American Journal of Psychiatry*, vol. 149, no 7, p. 936-943.
- Khan, M. Masud R. 1976. *Le Soi Caché*. Trad.de l'anglais par Claude Monod. Avec la collab.de J.-B. Pontalis. Préf. d'André Green. Paris : Gallimard, 434 p.
- Kristeva, Julia. 1980. *Pouvoirs de l'horreur : Essai sur l'abjection*. Coll. « Tel quel ». Paris : Édition du Seuil, 247 p.
- Laplanche, Jean et Jean-Bertrand Pontalis. 2002. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Coll. « Quadriga ». Paris : Presses Universitaires de France, 523 p.

- Mijolla, Alain de (dir.). 2002. *Dictionnaire international de la psychanalyse : Concepts, notions, biographies, œuvres, événements, institutions*. Paris : Calmann-Lévy, 2122 p.
- Moscovici, Serge. 1961. *La psychanalyse, son image et son public : Étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*. Coll. « Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie ». Paris : Presses universitaires de France, 650 p.
- Nasio, Juan-David. 1990. *L'hystérie ou L'enfant magnifique de la psychanalyse*. Coll. « Psychanalyse ». Paris : Payot & Rivages, 226 p.
- Nasio, Juan-David (dir.) 1994. *Introduction aux œuvres de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan et Al.* Coll : « Rivages / Psychanalyse ». Paris : Rivages, 456 p.
- Reik, Theodor. 1974. *Le rituel : Psychanalyse des rites religieux*. Coll. « Freud et son temps ». Trad. de l'allemand par Michel-Francois Demet. Avant-Propos de Jacques Hassoun. Préf. de Sigmund Freud. Paris : Denoël, 390 p.
- Reyre, Pascal, Stélios. Stylianidis et Michel Triantafyllou. 1989. « Mise au point à propos des psychothérapies brèves en milieu institutionnel ». *Perspectives psychiatriques*. vol. 18, no 3, p. 189-94.
- Roussillon, René et Catherine Chabert (dir.). 2007. *Manuel de psychologie et psychopathologie clinique générale*. Issy-les-Moulineaux : Elsevier Masson, 702 p.
- Sharaf, Myron R. et Daniel C. Levinson. 1964. « The Quest for Omnipotence in Professional Training ». *Psychiatry : Journal for the Study of the Interpersonal Processes*, vol. 27, no 2, p. 135-49.
- Williams, Mark G., John D. Teasdale, Zindel V. Segal et Jon Kabat-Zinn. 2007. *The Mindful Way through Depression: Freeing Yourself from Chronic Unhappiness*. New York: The Guildford Press, 273 p.

Winnicott, Donald Woods. 1978. *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris : Payot, 369 p.

———. 1975. *Jeu et réalité : L'espace potentiel*. Trad.de l'anglais par Claude Monod et Jean-Bertrand Pontalis. Préf. de Jean-Bertrand Pontalis. Paris : Gallimard, 218 p.

———. 1970. *Processus de maturation chez l'enfant: développement affectif et environnement*. Paris : Payot, 259 p.

Yalom, Irvin D. 1970. *The Theory and Practice of Group Psychotherapy*. New York : Basic Books, 398 p.

Ouvrages sur l'anthropologie et la religion

———. 1988. « La Genèse » in *Traduction œcuménique de la bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament*. Montréal : Société biblique canadienne, 1860 p.

Bastide, Roger. 1997. *Le Sacré sauvage et autres essais*. Paris : Stock, 229 p.

Bocher, Yves. 2004. *Mythe, psychisme et religion*. Paris : Harmattan, 287 p.

Bottéro, Jean. 1989. *Lorsque les dieux faisaient l'homme : Mythologie mésopotamienne*. Paris : Gallimard, 768 p.

Brague, Rémi. 1992. *Europe, la voie romaine*. Coll. « Folio Essais ». Paris : Critérion, 254 p.

Caillois, Roger. 1950. *L'homme et le sacré*. Paris : Gallimard, 254 p.

Campbell, Joseph et Bill D. Moyers. 1991. *Puissance du mythe*. Paris : J'ai lu, 373 p.

- Chevalier, Jean. 1982. *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Dir. par Alain Gheerbrant. Paris : R. Laffont, 1060 p.
- Dubuisson, Daniel. 2008. *Mythologies du XXe siècle : Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*. 2^e éd. revue et augmentée. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 349 p.
- Dumézil, Georges. 1924. *Le festin d'immortalité : Étude de mythologie comparée indo-européenne*. Coll. « Annales du Musée Guimet ». Paris : P. Geuthner, 318 p.
- Durkheim, Émile. 1991. *Les formes élémentaires de la vie religieuse le système totémique en Australie*. Paris : Livre de poche, 758 p.
- Eliade, Mircea. 1952. *Images et symboles : Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Coll. « Folio Essais ». Paris : Gallimard, 238 p.
- . 1965. *Le sacré et le profane*. Coll. « Folio Essais ». Paris : Gallimard, 185 p.
- . 1966. *Aspects Du Mythe*. Coll. « Idées ». Paris : Gallimard, 246 p.
- . 1968. *Traité d'histoire des religions*. Coll. « Bibliothèque scientifique ». Paris : Payot, 393 p.
- . 1977. *Le Yoga : Immortalité et liberté*. Paris : Payot, 234 p.
- . 1986. *Briser le toit de la maison : la créativité et ses symboles*. Coll. « Folio Essais ». Paris : Gallimard, 357 p.
- . 1989. *Le mythe de l'éternel retour : Archétypes et répétition*. Coll. « Folio Essais ». Paris : Gallimard, 182 p.
- . 1989. *Mythes, rêves et mystères*. Coll. « Folio Essais ». Paris : Gallimard, 279 p.

- . 1991. *La nostalgie des origines : Méthodologie et histoire des religions*. Coll. « Folio Essais ». Paris : Gallimard, 276 p.
- . 1992. *Initiation, rites, sociétés secrètes, naissances mystiques : Essai sur quelques types d'initiation*. Coll. « Folio Essais ». Paris : Gallimard, 282 p.
- . 1992. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Coll. « Bibliothèque historique ». Paris : Payot, 405 p.
- . 1995. *Méphistophélès et l'androgynie*. Coll. « Folio Essais ». Paris : Gallimard, 311 p.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge : Further Essays on Interpretative Anthropology*. New York : Basic Books, 244 p.
- Gennep, Arnold Van. 1981. *Les rites de passage : étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Paris : Picard, 288 p.
- Goffman, Erving. 1974. *Les rites d'interaction*. Paris : Éditions de Minuit, 230 p.
- Graves, Robert. 1999. *Les Mythes Grecs*. Coll. « La Pochothèque ». Paris : Hachette littératures, 1125 p.
- Guirand, Félix et Joël Schmidt (dir.). 1996. *Mythes & mythologie*. Coll. « In extenso ». Paris : Larousse, 893 p.
- Hentsch, Thierry. 2002. *Raconter et mourir : Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 431 p.
- . 2005. *Le temps aboli : L'Occident et ses grands récits*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 410 p.

- Howitt, Alfred William. 1904. *The Native Tribes of South-East Australia*. Londres : The MacMillan Company, 806 p.
- Jeffrey, Denis. 1993. « Ritualité et postmodernité pour une éthique de la différence ». Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 293 p.
- Larouche, Jean-Marc et Guy Ménard (dir.). 2001. *L'étude de la religion au Québec : Bilan et prospective*, Ste-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 504 p.
- Le Breton, David. 1995. *Anthropologie de la douleur*. Paris : Métailié, 237 p.
- Liotard, Jean-François. 1979. *La condition postmoderne*. Paris : Éditions de Minuit, 109 p.
- Maffesoli, Michel. 1988. *Le temps des tribus : Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris : Méridiens-Klincksieck, 226 p.
- Marino, Adrian. 1981. *L'herméneutique de Mircea Eliade*. Paris : Gallimard, 421 p.
- Ménard, Guy. 1999. *Petit traité de la vraie religion : à l'usage de ceux et celles qui souhaitent comprendre un peu mieux le vingt et unième siècle*. Montréal : Liber, 230 p.
- Otto, Rudolf. 1995. *Le Sacré l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Coll. « Petite Bibliothèque Payot ». Paris : Payot, 238 p.
- Pierre, Jacques. 1989. *Mircea Eliade le jour et la nuit: entre la littérature et la science*. Coll. « Brèches ». LaSalle (Qué.) : Hurtubise HMH, 373 p.
- Platon. 1987. *Le Banquet ou De L'amour*. Trad. du grec par Léon Robin avec la collab. de Joseph Moreau, Préf. de François Châtelet. Paris : Gallimard, 183 p.
- Radin, Paul. 1956. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. Préf. par Karl Kerényi et Carl Gustav Jung. New York : Philosophical Library, 211 p.

- Ries, Julien, Natale Spineto et Douglas Allen (éd.). 2003. *Deux explorateurs de la pensée humaine : Georges Dumézil et Mircea Eliade*. Coll. « Homo Religiosus ». Turnhout : Brepols, 331 p.
- Segal, Robert A. 2004. *Myth : A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 163 p.
- Strenski, Ivan. 1987. *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*. Iowa City (Iowa): University of Iowa Press, 234 p.
- Tessier, Robert et José A. Prades. 1991. *Le Sacré*. Paris : Cerf, 124 p.
- Tindale, Normand B. 1935. « Initiation among the Pijandjara Natives ». *Oceania*, vol. 6, no 2 (décembre), p. 199-224.
- Turner, Victor Witter. 1990. *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*. Coll. « Ethnologies ». Paris : Presses universitaires de France, 206 p.
- Valabrega, Jean-Paul. 2001. *Les mythes, conteurs de L'inconscient : Questions d'origine et de fin*. Coll. « Bibliothèque scientifique ». Paris : Payot & Rivage, 182 p.

Autres ouvrages

- Bertalanffy, Ludwig Van. 1968. *General System Theory Foundations, Development, Applications*. Éd. rév. New York : G. Braziller, 289 p.
- Denzin, Norman K. et Yvonna S. Lincoln (dir.). 2000. *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks (Calif.) : Sage, 1210 p.
- Delieuvin, Vincent. 2012. « L'iconographie de sainte Anne trinitaire ». *Dossier de l'art*, no. 195 (avril), p. 4-5.

Ford, Clellan Stearns. 1967. *Cross-Cultural Approaches Readings in Comparative Research*. New Haven (Conn.) : Human Relations Area Files, 365 p.

Lévi, Hagai, Rodrigo Garcia, Gabriel Byrne, Dianne Wiest, Home Box Office (Firme), HBO Home Entertainment (Firme), HBO Video (Firme), Warner Home Vidéo (Firme). 2008. *In Treatment*. New York : HBO Vidéo, enregistrement vidéo.

Martin, Catherine. 2009. *Trois temps après la mort d'Anna*. Montréal : K Films Amérique, Film, 87 min.

Ricœur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations*. Paris : Éditions du Seuil, 505 p.

Warwick, Donald P. (dir.). 1973. *Comparative Research Methods*. Englewood Cliffs (N. J.) : Prentice-Hall, 312 p.